MASTER NEGATIVE
NO. 93-81531-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TITLE:

DIE PHILOSOPHIE IM BEGINN DES ...

PLACE:

HEIDELBERG

DATE:

1904-1905

Master Negative #

93-81531-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

109
W724

Windelband, Wilhelm, 1848–1915, ed.

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer ... herausgegeben von W. Windelband. 1.–[11.]Band. Heidelberg, C. Winter, 1904–1905.

2 vol. in 1. 24 cm.

"Literatur" with each contribution.

Contents.—1. Bd. Liebmann, O. An Kuno Fischer. Wundt, W. Psychologie. Bauch, B. Ethik. Tröltsch, E. Religionsphilosophie. Windelband, W. Logik. 1904. viii, [2], 186 p.—2. Bd. Lask, E. Rechtsphilosophie. Rickert, H. Geschichtsphiloso phie. Groos, K. Ästhetik. Windelband, W. Geschichte der Philosophie. 1905. [4], 200 p.

D109.3 Copy in Philosophy.
W72

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

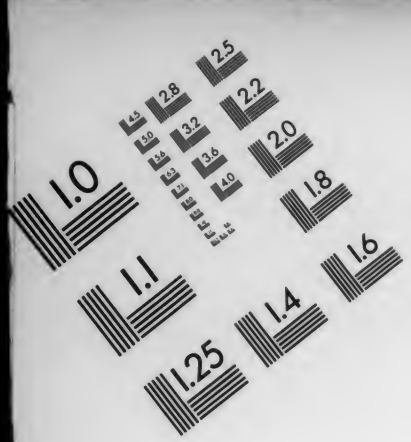
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 1/x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

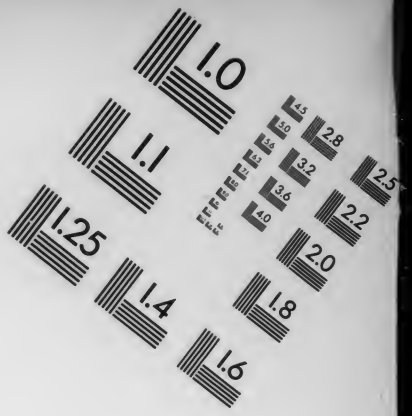
DATE FILMED: 6/28/93 INITIALS F.C.

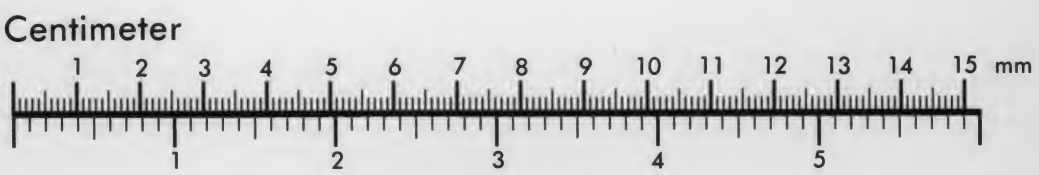
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

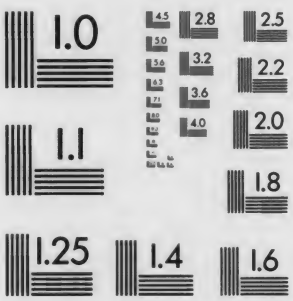
VOLUME 1

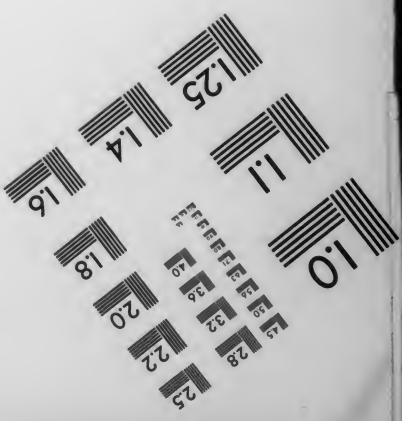


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

D109.3 W72

Butler Library of Philosophy

PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM

Columbia University

W. T. Bush

Die Philosophie

im

Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.

Festschrift für Kuno Fischer

unter Mitwirkung

von

B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert,
E. Troeltsch, W. Wundt

LIBRARY

herausgegeben

von

W. Windelband.

I. Band.

HEIDELBERG.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1904.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Alle Rechte vorbehalten.

B
II 109.3
W72

Kuno Fischer

zum

achtzigsten Geburtstag

gewidmet

von

den Verfassern und dem Verlag.

An Kuno Fischer.

Zu seinem achtzigsten Geburtstag, 23. Juli 1904.

I.

Im Blütenalter hoffender Jugendzeit,
Voll Wissensahnung und der Erkenntnis Drang,
Der Welten Rätsel und des Lebens
Tiefes Geheimnis im Herzen tragend,

Umsaß dich oft der lauschenden Schüler Schaar
Begiergen Ohrs und sinnenden Blicks, wenn du
Lichtspendend lehrtest, was die Weisen
Alter und neuerer Zeit ersonnen.

Gedankenwelten, menschlicher Geisteskraft
Gewaltges Ringen, höherer Einsicht Lohn,
Irrtum und Zweifel, bittre Kämpfe,
Lügenbesiegende Macht der Wahrheit;

Sophistenspiele von der Vernunft entlarvt,
Und echter Tiefsinn, welcher den Wahn durchschaut,
Auf festen Grund stößt und von hier aus
Strenger Begriffe Gerüst emporbaut; —

Was einst Athen in heiligen Mauern sah,
Was am Ilissos Sokrates wandelnd sprach,
Was Platon überirdschen Auges
Hinter dem sinnlichen Schein erblickte,

Was in der Dinge Wesen der Stagirit
Als Lebenskern und innere Triebkraft fand,
Entelechieen, die sich wirkend
In der natürlichen Welt entfalten; —

Dann Zeitenumsturz, langer Verfinstrung Nacht,
Der Völker Fluten, kirchlicher Dogmenbau,
Barbarensinn, der langsam dämmernd
Strahlen der älteren Weisheit ahnte;

Ein neuer Morgen, neuer Entdeckung Licht,
Der Künste Blühen, höhere Wissenschaft,
Sprengung der Fesseln, Welt und Menschheit
Recken sich aus ins Unbegrenzte;

Wie Descartes zweifelnd fand der Gewißheit Quell,
Spinoza gläubig beugt sich der Allnatur,
Europas Denker vielzerklüftet
Neuer Systeme Gewalt erproben;

Bis endlich dort im Norden Vernunftkritik,
Als Sonn' emporsteigt über dem Meinungsstreit,
Den Geist beleuchtend, der sich selber
Innere, äußere Welten aufbaut; —

Dies Alles lehrst du; lauschender Schüler Schaar
Folgt deiner Lippen voller Beredsamkeit
Und lernt und staunt und sieht der Menschheit
Höchste Gedanken sich neu verjüngen.

II.

Nur das vermag dem Geist sich zu entfalten,
Was samenhaft in Seelentiefen ruht;
Und was der Mensch erdichtet, denkt und tut,
Von Innen stammt's, von innerer Kräfte Walten,
Vom Mittelpunkt. Dort wohnt die Werdespur
Zukünftiger Gedanken, Worte, Werke;
Er schöpft's aus sich, er wird durch eigne Stärke.
Spiegel der Welt und Echo der Natur.

Allüberall, im Großen wie im Kleinen,
Aus Möglichkeiten Wirkliches entspringt,
Anlage sich entwickelnd vorwärtsdringt
Und wächst und reift, in Früchten zu erscheinen;
Aus Samen sprießt empor der Pflanzenwald,
Scheintotem Stoff hat Leben sich entrungen,
Chaotischem Nebel ist die Welt entsprungen,
Natur schafft wachsend sich die Vollgestalt.

Was gibt es Größ'res als der Menschheit Ringen
Nach letzter Wahrheit, nach dem Sinn der Welt?
Fern liegt das Ziel auf weitem, weitem Feld;
Stufe für Stufe nur läßt sich's erzwingen.
Wo kurzer Blick nichts sieht als Irren, Schwanken,
Streit der Systeme, ew'gen Meinungskrieg,
Müh' ohne Frucht und Kämpfen ohne Sieg,
Sieht großer Sinn den Fortschritt der Gedanken.

III.

Unwiederbringlich ruht die Vergangenheit.
Erloschner Tage Bilder, den Träumen gleich,
Die nächtlich dunklen Schlaf durchwandern,
Zaubern zurück die entfloh'nen Zeiten.

Wir fesseln sie, wir halten sie fest im Geist,
Und neu belebt kehrt wieder des Lebens Lauf;
Kindheit und Jugend, Mannesalter
Tauchen empor in Erinnerungen;

Gutes und Schlimmes, Schmerzen und Lust und Qual,
Entschlüsse, Taten, Pläne, des Schicksals Gunst
Und Mißgunst, sichren Willens Streben,
Zögern und Zweifeln und Sichermannen.

Wohl dem, der sah und wußte, wozu er lebt,
Das Ziel, zu dem sein Genius ihn bestimmt,
Der angespannt in Kraft und Arbeit
Rastlos gerungen, dem Ziel sich nähernd.

Du blickst zurück; Jahrzehnte sie ziehn vorbei;
Du siehst vor dir, was eigene Kraft erschuf,
Dir selbst und uns. Ein reiches Leben!
Köstliche Früchte der Arbeit spendend.

Zwar harte Schläge treffen mit schwerer Faust;
Grausamer Tod dem Manne das Liebste raubt;
Das Herz schreit auf, die Brust erzittert
Unter den Wunden, die kaum vernarben. —

Wer könnte trösten? — Lindernder Freundschaft Wort;
Und jene Stimme, die uns zu sagen scheint:
Weltwesen, dem wir all' entstammen,
Werde zusammen uns wieder führen;

Und dann des Lebens Krone, der höchste Lohn,
Bewußtsein, daß der eigenen Leistung Werk
Der Menschheit Fortschritt weiterfördernd
Viele gefördert, und: Dank der Nachwelt!

Jena.

Otto Liebmann.

Inhalt von Band I.

	Seite
An Kuno Fischer von Otto Liebmann	V
Psychologie von Wilhelm Wundt	1
Ethik von Bruno Bauch	54
Religionsphilosophie von Ernst Tröltsch	104
Logik von Wilhelm Windelband	163

Psychologie.

Von

Wilhelm Wundt.

Mehr vielleicht als irgend ein anderes Gebiet der Philosophie sieht sich die Psychologie im Wendepunkt des 19. und des 20. Jahrhunderts in einer umstrittenen Lage. Was ihre Aufgabe sei, welche Wege zu deren Lösung sie einzuschlagen habe, und wie sich demzufolge ihre Zukunft gestalten werde, darüber schwanken die Meinungen nicht am wenigsten unter denen, die sich selbst an der psychologischen Forschung beteiligen. Da gibt es manche, die sie ganz aus der Philosophie ausscheiden möchten, um sie der Naturwissenschaft als deren jüngsten Sproß anzugliedern; andere, die umgekehrt in ihr die spezifische „Geisteswissenschaft" sehen, in der sie die Philosophie selbst aufgehen lassen wollen. Daneben fehlt es nicht an einer vermittelnden Richtung, die den fördernden Einfluß naturwissenschaftlicher Methoden und die Notwendigkeit einer Allianz mit der Biologie und Physiologie zur Lösung der Probleme des Lebens anerkennt, dabei aber doch die Eigenart der psychologischen Arbeit gegenüber diesen naturwissenschaftlichen Nachbar- und Hilfsgebieten zu wahren sucht. Und hier zerfällt nun freilich auch diese Mittelpartei wieder in zwei Fraktionen. Der einen gilt die Psychologie als eine positive Einzelwissenschaft, die gerade so gut wie die Physik, Physiologie oder Geschichte ihren Platz außerhalb der Philosophie habe. Die andere möchte die alte Zugehörigkeit zu dieser nicht missen, da die Tatsachen des unmittelbaren seelischen Erlebens

mit den Problemen, die wir der Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie und anderen anerkannt philosophischen Gebieten zuweisen, auf das engste zusammenhängen. † Wolle man daher auch prinzipiell der psychologischen Forschung eine Sonderstellung einräumen, so sei dies doch ohne praktische Bedeutung. † Denn wie immer man theoretisch die Grenzen ziehen möge, praktisch werde es wohl dabei bleiben, daß der Psychologe zugleich Philosoph sein müsse, und daß der Philosoph hinwiederum der Psychologie nicht entraten könne.

Hier ist nicht der Ort zu entscheiden, welche dieser verschiedenen Anschauungen die richtige ist. In einem Bild des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaft dürfen auch die Kontraste nicht fehlen, die diesem Bilde eigen sind. Im Lichte jener historischen Betrachtung, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vor allem in der Philosophie durchgesetzt hat, werden wir aber auch hier es versuchen müssen, den heutigen Zustand zunächst aus der Vergangenheit zu begreifen. Da gibt es nun kaum eine Epoche in der vorangegangenen Entwicklung unserer Wissenschaft, in der die herrschenden psychologischen Strömungen bei aller Verschiedenheit mit denen unserer eigenen Zeit übereinstimmendere Züge darbieten wie die Mitte des 18. Jahrhunderts und die ihr folgenden Dezennien. Schon in der allgemeinen Wertschätzung der Psychologie begegnen sich beide Zeitalter, ohne daß freilich das unsere in dieser Beziehung ganz mit jenem früheren sich messen könnte. In der Schulphilosophie hatte das Interesse an psychologischen und an den sie berührenden ethischen und ästhetischen Fragen die metaphysischen Probleme, um die sich das vorangegangene Jahrhundert so eifrig bemüht, in den Hintergrund gedrängt. Man lebte der Überzeugung, eine den Menschen über sein eigenes Wesen aufklärende Seelenforschung sei die nützlichste, für das Studium der geistigen Anlagen und ihrer Betätigung nicht minder wie für die allgemeine Menschenkenntnis unentbehrliche Wissenschaft. Daraus entsprang von selbst der Wunsch, diese Seelenforschung zu popularisieren, ein Streben, das sofort auch die nächstverwandten Gebiete der Moral und Ästhetik und von diesen aus die gesamte Philosophie ergriff. Hier setzte dann zugleich das Interesse an den Störungen des psychischen Lebens, an Schlaf, Traum und verwandten Zuständen ein, und von da aus spannen sich Beziehungen zu den in der Physiologie und

Medizin herrschenden Lehren. Indem die Teleologie dieses Zeitalters den Menschen als den Mittelpunkt ansah, um den sich das ganze Getriebe dieser Welt bewege, und indem sie hinwiederum in der individuellen Persönlichkeit die Verkörperung der Menschheit als solcher erblickte, blieben die Fragen der Moral und Pädagogik die letzten und wichtigsten, neben denen nur noch in wechselnder Stärke die religiösen Bedürfnisse ihre Rechte geltend machten. Alle diese praktischen Interessen drängten aber auf die Psychologie hin. Aus ihr, aus der Vertiefung in das eigene Selbst glaubte man eine weit sicherere Orientierung auf den verschlungenen Pfaden des Lebens gewinnen zu können als aus den großen Systemen der vorangegangenen Philosophie. Daß die Gedanken dieser Philosophie und ihrer verschiedenen Richtungen in der Psychologie selbst nachwirkten, blieb dabei nicht selten unbeachtet. Dennoch war das religiöse Interesse und die Stellung zur positiven Religion schließlich für den einzuschlagenden Weg, damit aber auch für den Einfluß philosophischer Richtungen entscheidend. Je einseitiger man auf eine praktische Moral ausging, die lediglich dem wirklichen Leben dienen wollte, um so mehr stützte sich in der Tat die Psychologie auf solche Bestandteile der älteren Systeme, die selbst schon einer reinen Aufklärungstendenz gehuldigt hatten, und um so mehr entwickelte sie sich zu einer Verstandes- und Reflexionspsychologie, die den gesamten Inhalt des seelischen Lebens zu intellektualisieren bemüht war. Sobald dagegen das religiöse Interesse dominierte, so begann auch der Inhalt der großen Weltanschauungen der vorangegangenen Zeit, vor allem eines Spinoza und Leibniz, in eine andere Beleuchtung zu rücken, und die Psychologie wurde, indem sie sich diesen Einflüssen hingab, mehr und mehr von der Gefühlseite und von den dunkeln Regungen des Seelenlebens gefesselt. Lebendiger als in der fast verschollenen oder uns, wo wir sie aus historischem Interesse wieder heranziehen, in den meisten ihrer Erzeugnisse ungenießbar gewordenen wissenschaftlichen Psychologie treten uns diese Strömungen in der schönen Literatur entgegen: in der Neigung zur Selbstbeobachtung seelischer Regungen und Stimmungen, in den Bekenntnissen, Tagebüchern und Briefen, zu denen die Enge des kleinbürgerlichen Lebens jener Tage reichliche Muße ließ, in den Charakter- und Stimmungsschilderungen der psychologischen Romane von

der reflektierenden wie von der empfindsam schwärmerischen Gattung, endlich nach der praktischen Seite hin in der Begeisterung für neue Erziehungsideale und in den moralisierenden und erbaulichen Abhandlungen der neu entstandenen populären Zeitschriften. Alle diese Stimmungen und Strebungen des 18. Jahrhunderts spiegeln sich uns noch in dem Lebenswerk Goethe's. Nur freilich spricht hier überall aus den alten Formen die Stimme einer neuen Zeit. In Goethe's Tagebüchern, Briefen und sonstigen Bekenntnissen herrscht durchaus nur der unmittelbare, unreflektierte Ausdruck der äußeren und inneren Erlebnisse des Dichters, im vollen Gegensatze zu jener Bekenntnisliteratur, die, zwischen eitler Selbstbespiegelung und selbstquälerischer Reflexion hin und her schwankend, die echten Züge der Persönlichkeit unkenntlich macht. Nicht anders weicht in „Werther's Leiden" die gekünstelte Stimmungspoesie des psychologischen Romans den Äußerungen echter gewaltiger Leidenschaft. Den pädagogischen Idealen aber, in denen die Unterschiede persönlicher Anlage einer schemenhaften Gleichheit der Individuen geopfert waren und, wie das bei aller Begeisterung für das Natürliche noch Rousseau's „Émile" zeigt, der Zögling nur das willenlose Werkzeug für die Ausführung der Pläne eines weisen Erziehers ist, diesen falschen Idealen stellt der „Wilhelm Meister" endlich das Bild einer ganz aus der Eigenart der Persönlichkeit entspringenden Selbsterziehung gegenüber. Hier überall erscheint uns Goethe als der unsere, als derjenige unter den Zeugen unserer großen Literaturperiode, dem sich die Gegenwart am nächsten verwandt fühlt. Aber im Hintergrund dieser Goethe'schen Weltanschauung stehen doch, so sehr sie selbst eine andere geworden ist, die nämlichen Stimmungen und Strebungen, aus denen dereinst die Tagebuchliteratur und der psychologische Roman des 18. Jahrhunderts entsprungen waren. So ist es denn auch wohl kein Widerspruch, daß uns heute jene Periode der deutschen Philosophie, die von Christian Wolff bis zu Kant reicht, in ihrem Gedankengehalt wie in ihrer äußeren Form fremder geworden ist als die vorangegangene und die nachfolgende, daß sie aber trotzdem in der allgemeinen Geltung der psychologischen Interessen wie in den Hauptrichtungen, nach denen diese sich scheiden, fast wie eine Vorläuferin der wissenschaftlichen Bewegungen unserer Tage sich ausnimmt.

Schon die philosophischen Einflüsse, unter denen die heutige Psychologie sich entwickelt hat, sind in der Tat denen des 18. Jahrhunderts nahe verwandt. Christian Wolff, dieser trotz seiner zu psychologischer Vertiefung wenig angelegten Natur einflußreichste Schriftsteller, hatte durch die bevorzugte Stellung, die er der Psychologie in seinem Systeme anwies, wesentlich dazu beigetragen, das Interesse an ihr zu wecken und zu verbreiten. Wolff aber stand gerade hier, mehr als in irgend einem anderen Teil seiner weitverzweigten philosophischen Arbeit, auf Leibniz' Schultern. In der Metaphysik und Naturphilosophie hatte er den idealistischen Grundgedanken der Monadenlehre beseitigt, in der praktischen Philosophie war die Idee der zweckvollen Harmonie bei ihm einem äußerlichen Utilitarismus gewichen. Nur in der Psychologie hatte er den Leibniz'schen Begriff der Seele als der vorstellenden und strebenden Zentralmonade festgehalten. Auf diesen Begriff hatte er, soweit nicht auch hier durch den von ihm wieder erneuerten Cartesianischen Dualismus seine Auffassung veräußerlicht wurde, gleichermaßen seine rationale wie seine empirische Psychologie aufgebaut. Aus Leibniz stammte daher der auf die ganze folgende Zeit übergehende Intellektualismus dieser Seelenlehre, aus Leibniz aber auch die Lehre von den Klarheitsgraden der Vorstellungen, an die späterhin das Interesse für die dunkeln Seiten des Seelenlebens, für die Gefühle, Stimmungen und abnormen seelischen Zustände wieder anknüpfen konnte. Bei Wolff selbst und seinen unmittelbaren Nachfolgern überwog indes völlig die rationalistische Tendenz. Daher das Bemühen dieser Psychologie, die Unterschiede zu nivellieren, um alles möglichst auf die gleiche Höhe verstandesmäßiger Betrachtung zu erheben. Wo Leibniz den dunkeln seelischen Regungen die Bedeutung einer qualitativen Eigenart zugeschrieben hatte, die sie unserem Begriff des Gefühls nahe brachte, da erblickte die Wolff'sche Psychologie nur eine größere oder geringere Deutlichkeit der Vorstellungen, Unterschiede, die man bezeichnenderweise mit der verschiedenen Schärfe der äußeren Sinneswahrnehmung in Parallele brachte, wie sie z. B. bei den Gesichtsobjekten die verschiedene Entfernung vom Auge bedingt. Mit diesem Streben nach möglichster Ausgleichung der qualitativen Eigenart seelischer Erlebnisse stand die weitere Eigenschaft dieser Psychologie im Zusammenhang, daß sie jene sämtlich den gleichen Normen des logischen

Denkens unterordnete, die aus den verwickelteren intellektuellen Tätigkeiten zu abstrahieren sind. Eine Interpretation, welche die der unmittelbaren Auffassung geläufigsten Akte des reflektierenden Denkens auf die Gesamtheit der seelischen Vorgänge hinüberträgt, wie sie der Psychologie des gewöhnlichen Lebens noch heute eigen ist, beherrscht daher diese ganze Psychologie, die solcher Anpassung an die Vulgärpsychologie sicherlich einen Teil ihrer Popularität verdankte. Denn zur Popularität gehört vor allem leichte Verständlichkeit, und am verständlichsten sind ja im allgemeinen solche Lehren, die jedem das nämliche sagen, was er selbst schon gedacht hat. Die merkwürdige Ausdehnung, in der in Wolff's deutscher Psychologie sowie in den Schriften seiner Nachfolger die Ausdrücke „denken" und „Gedanke" für alle möglichen psychischen Inhalte vorkommen, ist, ebenso wie der allumfassende Gebrauch des Wortes „Idee" in der englischen und französischen Psychologie dieser und der vorangegangenen Zeit, ein sprechendes äußeres Zeugnis für diese die tatsächlichen Eigenschaften und Unterschiede der psychischen Erlebnisse gleichmäßig in demselben Medium logischer Reflexion auflösende Tendenz.

Dennoch widersetzen sich schon bei einer oberflächlichen Analyse die seelischen Tatsachen der rücksichtslosen Durchführung einer solchen Intellektualisierung und Rationalisierung. So wird denn jene logische Interpretation durch eine zweite Betrachtungsweise ergänzt und teilweise berichtigt, die ebenfalls einem schon in der Psychologie des täglichen Lebens empfundenen Bedürfnisse entgegenkommt und hier in den durch die Bezeichnungen der Sprache festgelegten Begriffen ihren Ausdruck gefunden hat. Die von der Sprache geprägten Ausdrücke wie Denken, Wollen, Begehren, Fühlen u. a., sie besitzen ja an sich lediglich die Bedeutung oberflächlich und nach unsicheren Merkmalen abstrahierter Allgemeinbegriffe, über deren Eigenschaften und Unterschiede sich das natürliche Sprachgefühl keine Rechenschaft gibt. Auf die diesen Begriffen entsprechenden einzelnen Tatsachen, die jeder in sich erlebt hat, kann man hinweisen, die Begriffe selbst aber kann man ebenso wenig unterscheidend definieren, wie sich etwa der Unterschied der Empfindungen weiß und schwarz definieren läßt. Mag sich nun aber auch jenes in der Sprache lebende Denken, das den Worten zuerst ihre Bedeutung gegeben hat, hierbei beruhigen, so verhält sich das anders auf dem Standpunkt wissenschaftlicher Betrachtung. Sie will mindestens über die Beziehungen Rechenschaft geben, in denen die durch solche Bezeichnungen unterschiedenen Tatsachen zueinander stehen. Und hier sind dann von vornherein zwei Wege möglich. Man kann entweder jeden Komplex von Tatsachen, der mit einem bestimmten Namen bezeichnet wird, gewissermaßen als ein Reich für sich betrachten, das eben jene Tatsachen gerade so in sich einschließt, wie die Seele selbst als der allgemeinste dieser Gattungsbegriffe die Gesamtheit der seelischen Erlebnisse umfaßt. Damit werden die besonderen Gebiete seelischer Tätigkeit zu einer Art von Unterseelen oder, wie man es gewöhnlich ausdrückt, zu spezifisch geschiedenen seelischen „Vermögen". Dies ist der Standpunkt der sogenannten Vermögenstheorie, die freilich eigentlich keine Theorie, sondern nur eine Einteilung der seelischen Vorgänge in verschiedene Gattungen ist. Der zweite Weg besteht darin, daß man die mannigfaltigen seelischen Äußerungen auf eine einheitliche Quelle zurückführt, sei es indem man aus einer einzigen jener seelischen Kräfte die übrigen abzuleiten sucht, sei es daß man irgend einen metaphysischen Prozeß voraussetzt, der durch sein verschiedenes Verhalten die einzelnen Erscheinungen hervorbringe, analog etwa wie man in der Naturphilosophie aus den Veränderungen eines an sich nicht in die Erscheinung tretenden metaphysischen Substrates, der Materie, die Naturerscheinungen ableitet.

In der Psychologie Wolff's und seiner Schule ist das erste dieser Hilfsmittel, die Umwandlung der durch Abstraktion und Klassifikation gewonnenen Gattungsbegriffe in seelische Vermögen, das vorwaltende gewesen. Darum hat ihr die Geschichte den Namen der „Vermögenspsychologie" gegeben, obgleich sie weder die erste noch die letzte psychologische Richtung war, die von dieser Umwandlung Gebrauch machte. Wenn in ihr allerdings das oberflächliche Schematisieren und Subsumieren, das einem solchen Verfahren unvermeidlich anhaftet, besonders augenfällig hervortritt, so trägt daran hauptsächlich die äußerliche Anwendung, die Wolff und seine Schüler von den Vermögensbegriffen machten, die Schuld, und diese ihre psychologische Methode, die später Herbart mit Recht verspottete, entsprach hinwiederum ganz dem oberflächlichen Charakter dieser Verstandesphilosophie überhaupt. Dennoch darf man sich durch

Herbart's treffende Kritik, die diese Seite der Vermögenspsychologie, weil sie die schwächste war, allein herauskehrte, nicht verführen lassen zu glauben, von Wolff und seinen Nachfolgern sei die Forderung, zwischen den verschiedenen Seelenvermögen Beziehungen herzustellen und schließlich eine sie alle verbindende Einheit der seelischen Vorgänge anzunehmen, völlig vernachlässigt worden. Ganz einem solchen „Krieg aller mit allen", wie es Herbart schilderte, glich in der Tat das Verhältnis der Seelenvermögen doch nicht. Eher könnte man es dem Bilde einer beratschlagenden Ratsversammlung vergleichen, in der zwar jeder seine besondere Meinung hat und manchmal auch die Gegensätze nicht fehlen, in der sich aber doch alle in einer und derselben gemeinverständlichen Sprache unterhalten. Diese Sprache war eben hier die des logischen Räsonnements. In ihr kam das Gefühl bald dem Verstand zu Hilfe, bald rebellierte es gegen ihn, in ihr verwies der Verstand das Begehren zur Ruhe, oder zügelte er das schrankenlose Schwärmen der Einbildungskraft. So übte der Verstand, die logische Reflexion, die Herrschaft auf allen Gebieten des geistigen Lebens, und er stellte innerhalb der Vielheit seelischer Vermögen die erwünschte Einheit her. Auch hier half aber wieder der Leibniz'sche Begriff der klaren und dunkeln Vorstellungen in jener äußerlichen Rationalisierung, die man mit ihm vorgenommen hatte. Jedes Seelenvermögen wurde zu einer Art von Neben- oder Unterverstand, der auf seinem Sondergebiet in derselben Weise, nur mit beschränkteren Mitteln haushalte wie der eigentliche Verstand und eben darum diesem in allen wichtigen Dingen wie ein Vasall seinem Lehnsherrn untertan sei. Von der Psychologie ging diese Betrachtungsweise auf die von ihr abhängigen philosophischen Gebiete über, nicht nur auf die Ethik, wo ihr die Verstandesmoral des 17. Jahrhunderts bereits den Boden bereitet hatte, sondern auch auf die Ästhetik, wo selbst ein verhältnismäßig so selbständiger Denker wie Alexander Baumgarten für das ästhetische Wohlgefallen nur die Formel zu finden wußte, es sei ein „niederes Erkennen", das durch die sinnliche Anschauung statt, wie das höhere, durch den Verstand vermittelt werde. Die Nachwirkungen dieser Vorherrschaft der logischen Reflexion über alle Gebiete des geistigen Lebens sind deutlich genug noch bei Kant wahrzunehmen, der seine drei großen Kritiken der theoretischen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft

zunächst den drei Grundvermögen des Erkennens, Wollens und Fühlens zuweist, dabei aber diese zugleich den drei logischen Grundfunktionen des Begriffs, des Urteils und des Schlusses unterordnet. Denn die theoretische Vernunft denke das einzelne unter allgemeingültigen Begriffen, die praktische Vernunft suche nach dem Vorbild des Schlusses zu dem Gegebenen die letzten unbedingten Prämissen auf; und zwischen beiden vermittle schließlich das reflektierende Urteil als die logische Funktion, die dem subjektiven Gefühl des Schönen und Erhabenen sowie der objektiven Vorstellung einer Zweckmäßigkeit in der Natur entspreche.

Dennoch waren schon zu Kant's Zeit die Grundlagen längst wankend geworden, auf denen sich das Gebäude dieser schematisierenden und reflektierenden Vermögenspsychologie erhob. Die Beobachtung der einfacheren seelischen Tätigkeiten, wie sie bei den Sinneswahrnehmungen, den Erinnerungsvorgängen, den Trieb- und Instinkthandlungen zur Wirkung gelangen, mußte den Psychologen, denen die rationalistische Philosophie nicht das Auge für die wirklichen Tatsachen geblendet hatte, notwendig den Gedanken an einen psychischen Mechanismus nahe legen, der, ohne sich im geringsten um jene von der Reflexionspsychologie interpolierten Begriffe, Urteile und Schlüsse zu kümmern, die Erscheinungen mit einer ähnlichen blind wirkenden Gesetzmäßigkeit hervorbringe, wie sie bei dem Walten der Naturgesetze zu beobachten sei. Es ist das Verdienst der englischen Psychologie des 18. Jahrhunderts, diesen Gedanken in den Vordergrund gerückt zu haben. Bei Locke und Berkeley bereits vorbereitet, hat er um die Mitte des Jahrhunderts in dem gleichzeitig von Hartley und Hume entwickelten Begriff der Assoziation seinen klassischen Ausdruck gefunden, und von der Psychologie aus ist dieser Begriff nicht bloß auf die in diesem ganzen Zeitalter niemals klar von ihr geschiedene Erkenntnistheorie, sondern auch auf dasjenige Gebiet übergegangen, das um seines praktischen Nutzens willens von der Verstandesaufklärung besonders geschätzt war, auf die Moralphilosophie. Früh schon traten auch auf deutschem Boden die Wirkungen der Assoziationslehre in der Psychologie der Wolff'schen Schule, die unter ihrem Einfluß mehr und mehr eine eklektisch empirische Richtung einschlug, sowie in neuen Versuchen einer selbständigen oder an die Nerven- und Sinnesphysiologie sich anlehnenden Bearbeitung der psycho-

logischen Probleme hervor. Nun erst, unter der befruchtenden Wirkung dieser von außen zuströmenden neuen Ideen und des großenteils erst durch sie angeregten Kontaktes mit der Naturwissenschaft begann das Interesse an pathologischen Fragen mehr und mehr über den engen Bezirk der Schule sich auszubreiten. Die schematisierende Methode der Vermögenspsychologie blieb zwar bestehen; doch neben ihr gewann das Streben die Überhand, möglichst viele Tatsachen, einzelne Beobachtungen, besonders aber merkwürdige und wunderbare Erlebnisse und Berichte über abnorme Zustände zu sammeln. Wie unwissenschaftlich infolge dieser oft plan- und kritiklosen Arbeitsweise die Psychologie wird, um so interessanter und populärer wird sie; um so vergänglicher ist freilich zugleich diese ganze Literatur der Selbstbeobachtungen und der Berichte über seltsame Erlebnisse und krankhafte Seelenzustände. Ein Werk wie das von 1783—1793 in zehn Bänden erschienene „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ von Karl Philipp Moritz, das sich selbst als ein „Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte“ ankündigte, hat für uns kaum mehr ein anderes als ein kulturhistorisches Interesse. Will man in kritisch geläuterter Form, sich spiegelnd in dem Geiste einer großen Persönlichkeit, die sich auch im Kleinen nicht verläugnet, diese praktische Richtung der Psychologie jener Tage kennen lernen, so muß man Kants „Anthropologie“ lesen. In ihr ist ein Schatz reicher Erfahrung und feiner Beobachtung niedergelegt, der die zahlreichen Bände jenes Magazins und anderer ähnlicher Werke der gleichen Zeit weit aufwiegt.

Fruchtbarer als in der meist planlosen Sammeltätigkeit zur Erweiterung der praktischen Menschenkunde hat die Assoziationspsychologie auf einzelne unabhängige Denker gewirkt, die ungefähr um dieselbe Zeit, da Kant seinen Ansturm auf das dogmatische Gebäude der Wolff'schen Philosophie unternahm, eine neue, rein auf Erfahrung gegründete Seelenlehre aufzurichten und von da aus Anknüpfungspunkte teils bei der Erkenntnistheorie, teils bei der Naturwissenschaft zu gewinnen suchten. Bekanntlich ist es das Schicksal verdienstlicher Leistungen, daß sie in einer Epoche, die größere, sie überragende aufzuweisen hat, in deren Schatten verschwinden. Wäre das nicht, überstrahlte nicht vornehmlich im Gedächtnis der Nachwelt die aufgehende Sonne der kritischen Philosophie diese schwächeren

Gestirne, so würden wohl noch heute die nun fast vergessenen Schriften eines Hermann Samuel Reimarus, Joh. Nikolaus Tetens und Dietrich Tiedemann als bedeutsame Anläufe zur Gewinnung einer exakten, von naturwissenschaftlichem Geiste erfüllten psychologischen Forschung gelten. Dennoch ist es nicht bloß die größere Revolution auf dem Felde der Philosophie, die diese gleichzeitigen Versuche einer Reform der Psychologie in den Hintergrund gedrängt hat, sondern mehr noch fällt für uns ins Gewicht, daß sich alle diese Psychologen, so anerkennenswert ihre Leistungen sind, von den zwei Schwächen, an denen die Psychologie der Aufklärungszeit krankte, nicht zu befreien vermochten: von der Schablone der Vermögensbegriffe und von der aus der Vermengung der eigenen Reflexion mit den Tatsachen entstehenden Rationalisierung des gesamten seelischen Lebens. Gegen diesen letzten Fehler vermochte auch die Assoziationspsychologie nicht zu schützen. Denn der gleiche einseitige Intellektualismus, der der Vermögenslehre Wolff's eigen war, herrschte auch in ihr, nur daß sie sich das Intellektuelle selbst mehr als eine mechanische Verknüpfung denn als eine logische Verarbeitung der Vorstellungen dachte. Im Sinne dieser intellektualistischen Auffassung redete daher die Assoziationspsychologie nicht von Assoziation schlechthin, sondern von Ideenassoziation, wobei eben unter „Ideen“ nach dem von den englischen Psychologen eingeführten Sprachgebrauch sowohl Vorstellungen wie Begriffe und Verbindungen solcher, unter allen Umständen also Erkenntnisakte oder deren Bestandteile verstanden wurden. Bei den deutschen Intellektualisten drohte aber dieser Mechanismus der Ideenassoziation immer wieder in ein logisches Räsonnement umzuschlagen, das es zu einer treuen, unverfälschten Anschauung des wirklichen Geschehens nicht kommen ließ. Das ist es, was uns heute selbst die Schriften eines Tetens und Tiedemann bei allem Verdienst, das insbesondere Tetens für die logisch-psychologische Analyse der Grundbegriffe der Erkenntnislehre in Anspruch nehmen darf, in ihrem psychologischen Inhalt ungenießbar macht. Dies gilt um so mehr, als wir überall da, wo sich diese und andere Schriftsteller auf naturwissenschaftliche Voraussetzungen stützen, den Mangel physiologischer Einsicht, wie ihn die Bedingungen der Zeit mit sich führten, lebhaft empfinden. Denn bei allen den Punkten, wo die Physiologie als Hilfsdisziplin eingreifen mußte, wie in

der Lehre von den Sinneswahrnehmungen und von den Beziehungen des seelischen Lebens zur Gehirntätigkeit, bewegte sich diese Psychologie teils in höchst unbestimmten, teils in hypothetischen und fragwürdigen Vorstellungen.

Auf die seit Descartes' Spekulationen über die Funktionen des Gehirns und der „Nervengeister" bei Philosophen wie Physiologen verbreitete Tendenz, die seelischen Vorgänge zu den Eigenschaften des Nervensystems in Beziehung zu bringen, gewann nun aber die Assoziationspsychologie einen hervorragenden Einfluß. In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, daß nicht David Hume, der uns heute als der hervorragendste Repräsentant dieser Richtung gilt, sondern David Hartley ihr Führer wurde. Hume trat erst in den Vordergrund, als die erkenntnistheoretischen Anwendungen der Assoziation mehr als die psychologischen die Aufmerksamkeit zu fesseln begannen. Hartley dagegen hatte den Assoziationsbegriff von vornherein wesentlich nur psychologisch verwertet. Hier aber hatte er nicht die Assoziationsphänomene als unmittelbare und nicht weiter abzuleitende Tatsachen der inneren Erfahrung behandelt wie Hume, sondern er hatte sie sofort mit den zu seiner Zeit verbreiteten nervenphysiologischen Hypothesen in Verbindung gebracht. Durch die Sinnesreize entstehen Schwingungen der Nervenflüssigkeit, die sich in der gleichen Weise wiederholen, wenn die nämlichen Reize wiederkehren, und die durch diese häufige Wiederholung in bestimmten Verbindungen immer leichter von statten gehen, so daß sich gewisse Vibrationen schließlich regelmäßig begleiten, sobald nur eine von ihnen durch einen äußeren Reiz angeregt worden ist. Die Assoziation im psychologischen Sinne ist nach dieser von Hartley eingeführten Vorstellung lediglich eine Folgewirkung der Nervenmechanik. Von da aus liegt aber der Gedanke nahe genug, das Seelische überhaupt als Gehirnfunktion zu deuten. Sehr bald verband sich daher der Assoziationsbegriff in diesem Hartley'schen Sinne mit jenem im 18. Jahrhundert in den Schriften von Lamettrie, Maupertuis und anderen Repräsentanten der französischen Aufklärung vertretenen „psychophysischen Materialismus", der die Empfindung entweder als eine Eigenschaft der Materie oder mindestens als eine solche der Nervensubstanz ansah, alle Zusammensetzungen und Aufeinanderfolgen von Empfindungen aber, also alle wirklichen seelischen Erlebnisse mechanisch durch die Wirkungen und Wechselwirkungen dieser hypothetischen Schwingungen der Hirnmoleküle vermittelt dachte. So erwuchs hier aus dem Zusammenfluß der englischen Assoziationspsychologie und der in dem französischen Materialismus fortlebenden Traditionen der mechanischen Naturphilosophie Descartes' eine „physiologische Psychologie", die von vornherein die Selbständigkeit der Psychologie preisgab und sie zu einem bloßen Anhangs- oder Anwendungsgebiet der Physiologie zu machen suchte. Auch auf deutschem Boden hat diese Richtung zu einer Zeit, da schon die Ära der kritischen Philosophie anzubrechen begann, namentlich in ärztlichen Kreisen starke Verbreitung gefunden. Sie verband sich hier mit allerlei Versuchen, die verschiedenen Arten seelischer Vorgänge zu bestimmten Provinzen des Gehirns in Beziehung zu setzen. Hatte die Physiologie der vorangegangenen Zeit nach einem „Sitz der Seele" gesucht, bei dessen Bestimmung man sich in der Regel mit der von Descartes getroffenen Wahl der Zirbeldrüse nicht zufriedengestellt fand, so wurden nun die Seelenvermögen Wolff's im Sinne der neu erstehenden Lokalisationshypothesen verwertet. So hat schließlich im Wendepunkt des 18. Jahrhunderts diese ganze Bewegung in der „Phrenologie" Franz Joseph Gall's ihren Abschluß gefunden. In den Schriften dieses medizinischen Psychologen sind alle die Hauptströmungen wieder zu erkennen, aus denen sich die vorangegangene Entwicklung zusammensetzte. Der Vermögenspsychologie entnahm er die psychologischen Grundbegriffe für die von ihm unterschiedenen „Seelenorgane", wobei er nur die Zahl der Vermögen teils, wie er meinte, nach den Ergebnissen der Beobachtung, teils zum Zweck der Gewinnung möglichst zahlreicher Merkmale für die Bestimmung des menschlichen Charakters vermehrte. Der Reflexionspsychologie schloß er sich an, indem er jedes Seelenvermögen und Seelenorgan als eine „niedere Intelligenz" betrachtete und demgemäß deren Funktion nach ihrer psychologischen Seite auf ein logisches Urteilen und Schließen zurückführte. Endlich die Assoziationspsychologie warf ihre Schatten in der auch hier wiederkehrenden Vorstellung von „Nervenschwingungen", auf deren Erzeugung die erste Entstehung, und auf deren kombinierte Wirkungen die Verbindungen der seelischen Vorgänge zurückgeführt wurden.

Alle diese Strömungen der Psychologie des 18. Jahrhunderts, die noch in dieser letzten in die wissenschaftliche und populäre Medizin jener Tage hereinreichenden Bewegung nachwirken, sind längst vorübergerauscht. Die gewaltige Bewegung des philosophischen Denkens, die mit Kant begann, von Fichte und Schelling weitergeführt wurde und endlich in Hegel ihren Abschluß fand, sie hat die Erzeugnisse jener psychologischen Ära unter sich begraben und fast die Erinnerung an sie ausgelöscht. Das kommende Geschlecht fand keinen Geschmack mehr an dieser emsigen Seelenforschung, die trotz redlichen Bemühens nicht aus dem Zauberkreis der alten Vermögensbegriffe und der allmählich ebenso schablonenhaft behandelten Ideenassoziationen herauskam. Andere Bedürfnisse, andere Interessen hatten sich der Geister bemächtigt. Das Erkenntnisproblem drängte nach neuen Lösungen. Die Natur erschien nach den um die Wende des Jahrhunderts hervortretenden Entdeckungen in einem neuen, überall durch den Entwicklungsgedanken verklärten Lichte. Nicht minder rang sich in Sittlichkeit und Recht, in Kunst und Religion die Idee des geschichtlichen Werdens zur Herrschaft; und immer dringender erhob sich, getragen von den gewaltigen Völkerkämpfen, die diese Zeit erfüllten, die Frage nach Sinn und Bedeutung der Menschheitsgeschichte. Was wußte die Psychologie der Aufklärungszeit auf diese, was wußte sie auf alle jene anderen Fragen zu antworten? Was bedeuteten diesen großen Problemen gegenüber ihre Bemühungen um die Bereicherung der Menschenkenntnis? Und hatten auch nur diese Bemühungen einen greifbaren sicheren Erfolg erreicht? Kein Wunder, daß diese ganze Psychologie bald so gut wie vergessen war. Der dogmatische Rationalismus selbst wurde wenigstens durch Kant's unsterbliche Kritik und durch Hegel's meisterhafte historische Würdigung dem Gedächtnis der Nachwelt bewahrt. Die Psychologie, die dieser Philosophie entsprossen war, existierte mit ihrer umfangreichen Literatur nur noch im Staub der Bibliotheken.

Aber wie unfähig immer sich die Psychologie des 18. Jahrhunderts gegenüber den großen Fragen erweisen mochte, die eine neue Zeit stellte, es konnte nicht dabei bleiben, daß die Philosophie fortan unbekümmert um die psychologische Erforschung des geistigen Lebens ihre Probleme, die denn doch zu ihrem wesentlichsten Teile Probleme des geistigen Lebens

sind, in Angriff nahm. Erwies sich die alte Psychologie untauglich für die neuen Bedürfnisse, so mußte eine neue entstehen. Und in der Tat, so verschieden man sonst über Aufgaben und Methoden der Psychologie unserer Tage denken mag, darin sind wohl alle einig, die ihr überhaupt ein Existenzrecht zuerkennen, daß ihr Ziel kein anderes sein kann als dies, der heutigen Wissenschaft und insonderheit der heutigen Philosophie dasselbe zu sein, was die Psychologie des 18. Jahrhunderts der Philosophie ihrer Zeit sein wollte. Ja vielleicht kann man in diesem Fall im Hinblick auf die Richtung, welche die Philosophie des verflossenen Jahrhunderts gewonnen hat, in der Aufstellung des Ziels der neuen Psychologie noch um einen Schritt weitergehen. Die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts, denen die meisten der psychologischen Theorien des 18. ihre nächste Anregung verdankten, standen an sich durch die in ihnen herrschende ontologische Denkweise der psychologischen Betrachtungsweise fremd gegenüber. Über Gott, die Welt und selbst über die Seele des Menschen konnte man mittels der von ihnen geübten Methode apodiktische Sätze aufstellen, ohne sich im geringsten um die tatsächlich gegebenen seelischen Erlebnisse zu kümmern. Mit den großen spekulativen Systemen des 19. Jahrhunderts verhält es sich nicht ganz so. Wohl waren auch hier die Methoden des Denkens von den Formen psychologischer Analyse grundsätzlich verschieden, und die Ära der neuen Psychologie konnte erst beginnen, als diese Systeme in der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung zurückgetreten und durch die von den Einzelgebieten ausgehende Strömung eines überhand nehmenden positivistischen Kleinbetriebs verdrängt waren. Aber der Inhalt der Systeme trug doch schon überall durch die ihn beherrschende Entwicklungsidee die Keime psychologischer Gedanken in sich. Wenn diese Beziehung den Zeitgenossen zunächst verborgen blieb und zum Teil vielleicht noch heute verborgen geblieben ist, so liegt hier der Grund wohl hauptsächlich darin, daß man dem dialektischen Rüstzeug dieser Philosophie ein allzu großes Gewicht beilegte und über dieser der psychologischen Betrachtungsweise freilich höchst inadäquaten Form den Inhalt ganz übersah. Dieser letztere aber war überall von der auch für die Psychologie grundlegenden Idee einer gesetzmäßigen geistigen Entwicklung erfüllt. Das ist der Punkt, wo auch die heutige Naturwissenschaft mit der Naturphilosophie

Schelling's wieder gewisse Berührungen gefunden hat. Die inneren Beziehungen, die hier die neuere Psychologie, ihr selbst zum Teil unbewußt, mit der vorausgegangenen Philosophie verbinden, sind zumeist verborgenere, aber sie sind vielleicht um so tiefere. Das gilt in einem gewissen Grade schon von dem immerhin nur eine beschränkte Seite der heutigen Bestrebungen kennzeichnenden Interesse für Schlaf, Traum, Hypnose und andere abnorme Erscheinungen, das lebhaft an die mystischen Verirrungen erinnert, denen die Psychologie der Schelling'schen Schule anheimgefallen war. Ein bedeutsamerer Zug der Verwandtschaft ist es jedoch, der die allgemeine Auffassung der Gesetze des geistigen Lebens und seiner Entwicklung mit der Geistesphilosophie Hegel's verbindet.

Zunächst ist nun freilich gerade von dieser Verwandtschaft in der Entwicklung der neueren Psychologie wenig zu spüren gewesen. Trotz der gewaltigen Wirkungen, welche die Philosophie Hegel's auf alle Gebiete der Geisteswissenschaften und, wie die drei Hegelianer David Strauß, Lassalle und Marx bezeugen, auf das religiöse und soziale Leben selbst ausübte, ist auch heute noch die Meinung verbreitet, jene ganze Entwicklung der deutschen Philosophie von Fichte bis Hegel sei eine einzige Kette von Verirrungen, von der nichts als die ernüchterte Rückkehr zum Empirismus Hume's oder bestenfalls zum Kritizismus Kant's übrig geblieben sei. Zu der Verkehrtheit, eine historische Erscheinung nicht aus ihrer eigenen und ihren Wirkungen auf die folgende Zeit zu würdigen, fügt man hier die noch größere, zu meinen, das wissenschaftliche Denken sei jemals imstande, so als wenn inzwischen nichts geschehen wäre, unmittelbar da wieder anzuknüpfen, wo es vor mehr als einem Jahrhundert aufgehört hat. Bei dieser zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Stimmung ist es aber begreiflich genug, daß auch die neuere deutsche Psychologie zunächst nicht auf die vorangegangene idealistische Philosophie, sondern daß sie vornehmlich auf denjenigen Denker zurückging, der jene zeitlebens bekämpft und ihr eine realistische Metaphysik gegenübergestellt hatte, die der Erfahrung und der Denkweise der exakten Wissenschaften besser gerecht werden sollte: an Herbart. Schon in diesem Verhältnis zur vorangegangenen Spekulation bleibt so die neue Psychologie trotz aller Verschiedenheit den Traditionen des 18. Jahrhunderts treu.

Denn mochte sich auch Herbart selbst als einen Schüler Kant's bezeichnen, im Licht der Geschichte wird er doch unter den neueren Denkern als der gelten müssen, der in einer dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit entsprechenderen Form die ontologische Metaphysik des dogmatischen Zeitalters erneuert hat, und der sich mehr als irgend ein vorangegangener mit Leibniz berührt. Treffender als einen Kantianer vom Jahr 1828 (dem Jahr des Erscheinens seiner Metaphysik) hätte er sich darum wohl einen Leibnizianer des 19. Jahrhunderts nennen können. Aber Herbart war sozusagen Leibniz und Wolff in einer Person. Er stellte nicht nur einen Substanz- und Seelenbegriff auf, der, als eine den Atomen der Naturwissenschaft einigermaßen konform gewordene Fassung der Leibniz'schen Monade, eine exaktere Interpretation der inneren Erfahrung möglich machen sollte, sondern er führte auch selbst das Gebäude der so sich ergebenden Psychologie mit systematischer Vollständigkeit aus. In seinem nahm wie in Wolff's System die Psychologie den ersten Platz ein. Auch ihm lag sie offenbar mehr noch am Herzen als die Metaphysik selbst. War sie doch das Gebiet, auf dem sich in der sinnreichen Ausführung des Gedankens der Vorstellungsmechanik ganz besonders sein mathematischer Scharfsinn betätigen konnte. Aber bei aller äußeren Ähnlichkeit der Wertschätzung und des Einflusses hier wie dort, welch tiefe Kluft trennt Wolff und Herbart! Wolff, den Vermögenspsychologen, und Herbart, der die kritische Vernichtung der Vermögenslehre zu seinen besten Ruhmestaten zählt; Wolff, den oberflächlich schematisierenden und reflektierenden Logiker, der vor lauter Reflexion nie zu einer tieferen Selbstbeobachtung vordringt, und Herbart, der alle seelischen Erlebnisse auf einheitlich zusammenhängende, streng gesetzmäßige Prozesse zurückzuführen sucht und bei aller Gewagtheit seiner Hypothesen ohne Frage mit einem scharfen Blick für die Wechselbeziehungen der seelischen Vorgänge ausgerüstet ist! Und doch gibt es einen für die Gesamtauffassung des Seelenlebens entscheidenden Punkt, bei dem sich Wolff und Herbart so nahe berühren, daß ihre psychologischen Systeme schließlich fast als verschieden gerichtete Ausgestaltungen einer und derselben Grundanschauung erscheinen. Diese Übereinstimmung besteht in der rücksichtslosen Intellektualisierung des Seelenlebens, in der Herbart sogar unter dem Antrieb seiner exakten Denkweise weit über Wolff hinausgeht.

Dieser hatte immerhin im Anschluß an die Leibniz'schen Grundbegriffe neben dem Erkennen noch das Begehren als ein spezifisches Seelenvermögen stehen lassen, wenn er auch dessen Wirksamkeit so viel als möglich zu intellektualisieren suchte. Herbart kennt überhaupt nur vorstellende Kräfte. Alles was nicht Vorstellung, also im letzten Grunde intellektuelles Elementarphänomen ist, will er aus einer mechanischen Wechselwirkung der Vorstellungen erklären. Hier berührt er sich aber zugleich mit der Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts. Wie diese, so betont auch er die blind wirkende Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens. Indem seine Vorstellungsmechanik den Verlauf der seelischen Vorgänge exakter und mehr noch nach dem Vorbild der physischen Mechanik zu interpretieren sucht, vermeidet sie allerdings den Begriff der Assoziation selbst. Doch in dem allgemeinen Gedanken des psychischen Mechanismus ist sie durchaus mit der Assoziationspsychologie einig. Sie ist einseitig intellektualistisch wie diese, und sie betrachtet gleich ihr die Vorstellungen als relativ unveränderliche Objekte, die sich bald in loser Aufeinanderfolge durch das Bewußtsein bewegen, bald mehr oder weniger feste Verbindungen miteinander eingehen. Der Unterschied der Theorien besteht hauptsächlich darin, daß die Assoziationslehre positive anziehende Kräfte zwischen den irgendwie verwandten oder durch Übung fester verbundenen Vorstellungen annimmt, während Herbart mehr auf die Verdrängung des qualitativ Verschiedenen, also gewissermaßen auf die abstoßenden Kräfte Gewicht legt. Manche Ähnlichkeit hat in dieser Beziehung mit der Theorie Herbart's auch die eines anderen, der herrschenden spekulativen Philosophie feindselig gegenüberstehenden deutschen Psychologen der gleichen Zeit, Eduard Beneke's. Er machte den eigentümlichen Versuch, die Vermögenspsychologie durch eine unendliche Spezialisierung der Vermögensbegriffe zu zerstören, indem er jeden neu eintretenden seelischen Vorgang als die Ausbildung eines spezifischen Vermögens auffaßte, das sich mit anderen ähnlichen verbinden oder Spuren zurücklassen könne, welche die Wiedererneuerung der gleichen Prozesse ermöglichen. Die psychologischen Systeme Herbart's wie Beneke's sind, unterstützt durch die verdienstvollen pädagogischen Bestrebungen beider Männer, zum Teil noch heute in pädagogischen Kreisen verbreitet. Auf die Psychologie hat nur Herbart einen dauernderen Einfluß gehabt. Seine Psychologie erfreute sich mehrere Jahrzehnte lang namentlich auch bei Mathematikern und Sprachforschern eines nicht geringen Ansehens, und sie hat hier nach manchen Richtungen anregende Wirkungen ausgeübt. So ist namentlich der Plan einer Anwendung der Psychologie auf das ethnologische Gebiet, einer „Völkerpsychologie", zuerst von Männern entworfen worden, die sich als Schüler Herbart's bekannten.

Fruchtbarer und dauernder war aber der Einfluß, den der exakte Geist der Herbart'schen Psychologie außerhalb der Schule dieses Philosophen gewann. Sie bereitete hier durch ihren mathematischen, den theoretischen Betrachtungsweisen der Physik und Mechanik verwandten Charakter den von der Mitte des Jahrhunderts an allmählich um sich greifenden Wirkungen der Naturforschung den Boden. Gerade wenn man den Maßstab naturwissenschaftlicher Kritik an die Herbart'schen Theorien anlegte, konnte freilich die durch und durch spekulative und hypothetische Natur derselben, die dabei zugleich von vornherein eine Konfrontation mit der Erfahrung ausschloß, nicht verborgen bleiben. In dem Augenblick, wo mit der nicht zum wenigsten aus dem Kreise der Anhänger Herbart's erhobenen Forderung, die Psychologie im Sinne einer Naturwissenschaft zu behandeln, Ernst gemacht wurde, mußte es daher zutage treten, daß diese ganze angebliche Vorstellungsmechanik mit der empirischen Wirklichkeit kaum etwas gemein hatte. Das war der Punkt, wo nun wiederum, wie schon ein Jahrhundert zuvor, die empirische Psychologie Englands einen wachsenden Einfluß gewann. Wie in Herbart Leibniz'sche Gedanken sich wiedererneuert und zugleich, besonders in ihren psychologischen Anwendungen, wesentlich umgewandelt hatten, so war jedoch die englische Assoziationspsychologie dieser Zeit keineswegs mehr dieselbe, die sie vor einem Jahrhundert gewesen. Zwar herrschte hier zum Teil noch immer der Schematismus der alten Assoziationsformen von Ähnlichkeit und Gegensatz, Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge; und noch immer waren es hauptsächlich die Erinnerungsvorgänge, auf die sich diese Abstraktionen stützten. An dem alten Begriff der „Ideenassoziation", nach dem im Sinne Hume's die Seele „ein Bündel von Vorstellungen" sei, hielt man fest, und zugleich überwog die Tendenz, die Assoziationen nach dem Vorbilde Hartley's als subjektive Spiegelbilder hypothetischer Nervenprozesse zu deuten.

Dennoch haben die beiden hervorragendsten dieser neueren Assoziationspsychologen, James Mill und Alexander Bain, bereits einen wichtigen Schritt über die Grenzen jener überkommenen Vorstellungen hinaus getan, indem sie einerseits darauf drangen, das Assoziationsprinzip auf die Gesamtheit der seelischen Prozesse, insbesondere auch auf die Sinneswahrnehmungen und die Gemütsbewegungen auszudehnen, und indem sie anderseits eine Vereinfachung der Betrachtung erstrebten und darum die verschiedenen sogenannten Assoziationsgesetze womöglich auf ein einziges zurückzuführen suchten. So eröffnete sich die Aussicht, das Seelenleben als einen einheitlichen psychischen Mechanismus mit eigenartigen, an zwingender Kraft denen der physischen Mechanik nicht nachstehenden Gesetzen zu begreifen. Im Gefühl dieser Siegesgewißheit der neuen Assoziationslehre nannte John Stuart Mill in seiner Logik das Gravitationsgesetz dort und die Assoziationsgesetze hier die beiden größten Gleichförmigkeiten des Geschehens, die bis dahin die Erfahrung als Anwendungen des allgemeinen Kausalgesetzes kennen gelehrt habe. Nur ein Schritt schien noch zu tun, wenn dem Trieb nach Vereinfachung vollauf genügt sein sollte. Die Assoziationsgesetze, so eng sie durch den auf sie alle anzuwendenden Begriff eines durch Gewohnheit oder Übung befestigten psychischen Mechanismus zusammenhingen, ließen schon in ihren allgemeinsten Formulierungen und noch mehr, wenn, wie es zuweilen geschah, eine weitere Spezialisierung versucht wurde, die innere Einheit vermissen. Auch konnte man sich kaum der Einsicht verschließen, daß, je mehr solche Gliederungen durchgeführt wurden, um so mehr schließlich doch wieder nur ein logischer Schematismus entstand, von dem es sehr zweifelhaft blieb, ob er wirklich den Erscheinungen selbst entspreche. Die Fehler der Vermögens- und der Reflexionspsychologie, die äußerlichen Einteilungen der ersteren und die logischen Umdeutungen der letzteren, schienen sich hier zu wiederholen und zu vereinigen. So traten denn von frühe an in dieser neuen Entwicklung mannigfache Versuche der Zurückführung aller Assoziationsformen auf ein einziges, sie als spezielle Fälle unter sich begreifendes Prinzip hervor. Schon Herbart's psychische Mechanik läßt sich in einem gewissen Sinne dahin rechnen. Doch sie liegt abseits, da sie direkt von dem Assoziationsbegriff keinen Gebrauch macht, und sie hat kaum einen über den Umkreis der

Herbart'schen Schule hinausreichenden Einfluß gewonnen. Dagegen hob unter den Erneuerern der Assoziationslehre selbst namentlich James Mill die Notwendigkeit einer solchen Vereinfachung hervor, und im gleichen Sinne sind im ganzen die Analysen gehalten, die Alexander Bain auf Grund einer sorgfältigen Selbstbeobachtung von den verschiedenen intellektuellen Prozessen sowie von den Gemütsbewegungen zu geben suchte. In dem Hinweis beider Psychologen auf den Zusammenhang der Assoziationen mit den Vorgängen der Übung und Mitübung lag übrigens schon deutlich ausgesprochen, welche unter den alten Assoziationsformen bei diesen Unifikationsbestrebungen den Sieg davon tragen werde. Lassen sich nnter den vier sogenannten Gesetzen der Assoziationslehre Ähnlichkeit und Gegensatz als innere, auf den eigenen Merkmalen der psychischen Inhalte beruhende Verbindungen auf die eine Seite, räumliche Begleitung und zeitliche Folge als äußere, aus der häufigen Berührung im Bewußtsein entspringende auf die andere stellen, so mußte schon nach der Analogie mit den physischen Übungsvorgängen die Tendenz dahin gehen, die inneren auf die äußeren Assoziationen zurückzuführen. Faßte man also räumliche Begleitung und zeitliche Folge unter dem allgemeinen Begriff der Berührung zusammen, so ließen sich zunächst jene beiden Arten der Verbindung als die der Ähnlichkeits- und der Berührungsassoziationen bezeichnen; und man ging nun darauf aus nachzuweisen, daß es in Wahrheit nur Berührungsassoziationen gebe, Ähnlichkeit und Kontrast aber aus diesen abzuleiten seien. Mit dieser ersten Einheitstendenz verband sich dann von selbst noch eine zweite. Gerade bei der Berührungsassoziation lag die Analogie mit den physiologichen Übungsvorgängen so nahe, daß man von vornherein geneigt sein mußte, sie aus diesen zu erklären. Dies um so mehr, als ja ohnehin irgend welche Nervenprozesse die in Assoziation tretenden psychischen Inhalte jedenfalls begleiten. Damit war jene Rückkehr zu Hartley's physiologischem Standpunkt von selbst gegeben, wie sie am folgerichtigsten von Herbert Spencer durchgeführt worden ist.

Mochte nun aber auch durch diese Reduktion der Mannigfaltigkeit der Assoziationsgesetze auf ein einziges Prinzip das theoretische Einheitsbedürfnis befriedigt scheinen, so ließ sich doch nicht verkennen, daß die hier sich ergebende psychophysische

Assoziationstheorie mit Mängeln behaftet blieb, vermöge deren sie unmöglich ein letztes Wort in dieser Sache sein konnte. Daß die nervösen Prozesse, die man als das Substrat der Assoziation betrachtete, jetzt noch genau so hypothetisch waren wie zu Hartley's Zeiten, mochte als der geringste dieser Mängel erscheinen. Jene Prozesse konnten ja hier wie dort immerhin als eine provisorische Annahme gelten, für die dereinst einmal die wirklichen physiologischen Substrate einzusetzen seien. Bedenklicher war es, daß die Reduktion auf die „Berührung" wiederum der Fülle der Erscheinungen einen allgemeinen Begriff substituierte, so daß man sich schließlich doch im psychologischen Interesse genötigt sah, eine Menge einzelner Fälle zu unterscheiden, in denen dann die alten Assoziationsformen mit ihren Unterabteilungen wieder erschienen. Dazu kam, daß die „Berührung" selbst offenbar kein Begriff von erklärendem Wert ist, um so mehr, da er in der ausschließlichen Herrschaft, die er hier beanspruchte, auf das engste mit einer Betrachtungsweise zusammenhängt, in der die ältere Lehre von der Ideenassoziation immer noch nachwirkte. Denn wieder dachte man sich die „Ideen" oder Vorstellungen wie selbständige, relativ unveränderliche Objekte, die gelegentlich wohl einander verdrängen, die aber, sobald sie einmal zusammen im Bewußtsein vorkommen, nur in einen äußeren Kontakt miteinander treten könnten. Nun entspricht diese Betrachtungsweise nicht im mindesten der Wirklichkeit. Die Vorstellungen sind keine selbständigen Objekte, sondern jede ist ein neuer Akt des Bewußtseins, der einem vorangegangenen mehr oder weniger gleichen kann, niemals aber völlig mit ihm identisch sein wird. Demzufolge bildet denn auch die Erscheinung, daß zwei Vorstellungen bloß äußerlich, in räumlichem Nebeneinander oder zeitlicher Folge sich berühren, nur einen einzelnen unter sehr vielen Fällen von Wechselwirkung, in denen in der mannigfaltigsten Weise Bestandteile zu einem Ganzen verschmelzen. In der Tat mußte man denn auch bei dieser Interpretation, die höchstens auf die schematischen Fälle des mechanischen Auswendiglernens einigermaßen anwendbar war, immer wieder zur Einschaltung irgend welcher hypothetischer Assoziationsglieder seine Zuflucht nehmen. Hielt man aber erst dieses Verfahren für erlaubt, so ließ sich möglicherweise auch irgend eine andere Assoziationsform, der in gewissen Grenzfällen die Erscheinungen zu subsumieren sind, als

die alleingültige hinstellen, wenn man nur jedesmal hinreichend viele hypothetische Hilfsglieder einschaltete.

Dieser vieldeutige Charakter der überlieferten Assoziationslehre ist in auffallender Weise in einem Streit zutage getreten, den in dem vorletzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts zwei ausgezeichnete dänische Psychologen, Alfr. Lehmann und Harald Höffding, miteinander führten. Beide waren darin einig, die Vielheit der sogenannten Assoziationsgesetze müsse schließlich auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden. Aber welchem Prinzip diese Vorherrschaft zukomme, darüber entbrannte der Kampf. Lehmann verteidigte die „Berührung". Höffding suchte nachzuweisen, daß man ebenso gut alle Fälle aus „Ähnlichkeit" ableiten könne. Dabei ergab sich denn begreiflicherweise, daß die Berührungstheorie überall dort hypothetischer Zwischenglieder bedurfte, wo die Ähnlichkeitstheorie ohne solche auskam, und ebenso umgekehrt. Man kann z. B. die Verknüpfung der Vorstellungen „Alexander" und „Friedrich der Große" als eine Assoziation nach Ähnlichkeit auffassen, weil beide das Merkmal „großer Feldherr" unmittelbar gemein haben; man kann sie aber auch aus der „Berührung" erklären, weil der Beiname „der Große", der dem einen zukommt, den anderen, der ebenfalls mit diesem Beinamen in Kontakt steht, ins Bewußtsein ruft. Man könnte diese Streitfrage zu den „Doktorfragen" zählen, die sich überhaupt nicht entscheiden lassen, weil das eine ebensogut wie das andere, und weil vielleicht auch beides zugleich möglich ist. Es wird ja auf den Gedankenzusammenhang ankommen, auf welcher Seite die größere Wahrscheinlichkeit liegt. Der Hauptmangel dieser Interpretationen und Interpolationen besteht aber darin, daß auch sie noch in dem Vorurteil der alten Assoziationslehre befangen sind, welche die Vorstellungen wie Dominosteine ansieht, die äußerlich aneinander gefügt werden, sei es daß man dabei jedesmal die übereinstimmenden, sei es daß man die durch den Zufall verbundenen bevorzugt. Das erste tut die Ähnlichkeits-, das zweite die Berührungstheorie.

Hier war übrigens zugleich der Punkt, wo lange zuvor schon von einem anderen Arbeitsgebiet her eine völlige Reform dieser Auffassung vorbereitet war. Und auch hier erneuerten sich wieder ähnliche Strömungen, wie sie die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts erlebt hatte. Waren die neueren Richtungen der Assoziationspsychologie abermals zu Versuchen einer physio-

logischen Deutung geführt worden, die man dem psychologischen Begriff der Assoziation substituierte, so mußten naturgemäß nun auch die neu gewonnenen Aufschlüsse über Bau und Funktionen des zentralen Nervensystems bestimmend einwirken. Viele für eine solche psychologische Verwertung entscheidende Fragen, über die sich die Pioniere einer physiologischen Psychologie von Descartes und Hobbes an bis auf Gall und seine Phrenologie auf dem Boden völlig ungewisser Hypothesen bewegten, schienen hier beantwortet oder wenigstens der Beantwortung nahe gerückt zu sein. Noch bevor die neuere Nervenphysiologie diesen Einfluß gewann, trat aber ein anderer Zweig der physiologischen Forschung, die Sinnesphysiologie, mit epochemachenden, über die elementaren psychischen Funktionen neues Licht verbreitenden Leistungen hervor. Auch diese Bewegung knüpft an verwandte Bestrebungen jener älteren Zeit an. Doch während hier die Probleme der Sinneswahrnehmung hauptsächlich von Philosophen, einem Locke, Berkeley, Condillac behandelt wurden, war es jetzt die Physiologie, die sich lebhaft um sie bemühte. Und noch auf andere Gebiete griff diese die Naturwissenschaft der Psychologie entgegenführende Bewegung über. So wurde dem Physiker durch die in die Beobachtung und Messung der objektiven Erscheinungen überall eingreifenden Sinnestäuschungen das Wahrnehmungsproblem nahe gelegt. Nicht minder sah sich der Astronom genötigt, den subjektiven Fehlerquellen Rechnung zu tragen, die bei den astronomischen Raum- und Zeitbestimmungen unvermeidlich sind, und die Frage nach den psychologischen Bedingungen dieser Fehler selbst und ihrer Veränderungen lag auch hier nahe genug.

Wenn unter diesen naturwissenschaftlichen Einwirkungen auf die Entwicklung der neueren Psychologie die der Nerven- und Gehirnphysiologie im ganzen später hervorgetreten sind als die der anderen Gebiete, so liegen gleichwohl diese Einflüsse vielleicht am ehesten heute schon, wenigstens in den für die Gegenwart und nächste Zukunft entscheidenden Momenten, hinter uns. Sicherlich sind die Aufschlüsse, die uns die mikroskopische und funktionelle Erforschung der Leitungsbahnen des Gehirns und das auf solche Weise entstandene komplizierte Strukturbild dieses Organs gebracht hat, auch für die Psychologie nicht gering anzuschlagen. Die Bedeutung dieser Befunde

würde schon dann groß genug sein, wenn sie sich auf die Beseitigung aller der unhaltbaren Vorstellungen, die in der älteren Physiologie und Philosophie über den „Sitz der Seele“ und ihrer Vermögen umliefen, und auf das allgemeine Ergebnis beschränkten, daß wir in dem Gehirn eine zentrale Vertretung nicht nur aller einzelnen Körperorgane, sondern auch der mannigfachen funktionellen Verbindungen derselben zu sehen haben. In diesem allgemeinen, für die Auffassung des psychophysischen Zusammenhangs der Lebensvorgänge immerhin wichtigen Ergebnis dürfte in der Tat im wesentlichen enthalten sein, was die neue Ära der Gehirnforschung für die Psychologie geleistet hat. Als eine weitere indirekte Förderung mag überdies die angesichts der Verwicklungen des Gehirnbaues sich aufdrängende Überzeugung von der ungeheuren Komplikation der seelischen Vorgänge angesehen werden. Im übrigen aber hat die Gehirnphysiologie offenbar viel mehr Fragen an die Psychologie gestellt, von deren Beantwortung ihre eigene Deutung der Befunde abhängt, als daß sie selbst imstande gewesen wäre, die psychologische Analyse zu unterstützen. Dieses nach manchen Mühen und Umwegen gewonnene Resultat ist freilich kein unerwartetes, sondern eher ein selbstverständliches zu nennen. Man kann die Konstruktion einer Maschine nicht verstehen, ohne genau zu wissen, was die Maschine zu leisten hat. Im gleichen Sinne setzt die Erkenntnis der Funktionen eines Organs die Analyse dieser Funktionen voraus, und das natürlich um so mehr, je komplizierter sie sind. Dazu kommt in diesem besonderen Fall, daß die Nervenprozesse, die wir doch als die nächsten Funktionen der einzelnen Gehirnteile betrachten müssen, noch nicht die seelischen Vorgänge selbst sind, sondern erst eine Untersuchung ihres Verhältnisses zu diesen erfordern. Ist damit die Psychologie in ihren Ansprüchen an die Gehirnphysiologie im wesentlichen auf dem Standpunkte der Resignation angelangt, so sieht sich diese Stimmung nun auch durch die Mißerfolge gerechtigt, welche die zeitweise hochgespannten Erwartungen auf diesem Gebiete davongetragen haben. So erleuchtend das allgemeine Strukturbild des Gehirns auf das allerdings mehr metaphysische als psychologische Problem des Verhältnisses zwischen Hirn und Seele gewirkt haben mag, und von so hohem praktischem Wert für die Pathologie das Studium der Lokalisationen geworden ist, die Psychologie als solche ist

dabei im wesentlichen leer ausgegangen. So hat z. B. die Auffindung des Sehzentrums unsere Einsicht in die Entstehung der Gesichtsvorstellungen nicht um einen Schritt weitergeführt, abgesehen davon, daß anatomische Defekte zumeist auch funktionelle Störungen hervorbringen, die für die Analyse der Funktionen als solche förderlich sein können. Nicht anders verhält es sich mit der bis jetzt am vollkommensten durchgeführten Lokalisation der Sprachfunktionen, wo schließlich alle Versuche, die funktionellen Zusammenhänge und ihre Störungen in einem anatomischen Schema festzuhalten, gescheitert sind. Dem gegenüber ist die Psychologie heute schon imstande, auf Grund der bekannten Assoziations- und Apperzeptionsphänomene über die wichtigeren unter diesen funktionellen Beziehungen Rechenschaft zu geben. Deutlicher noch als in jenen Mißerfolgen ist jedoch die Undurchführbarkeit des Planes, die Psychologie in eine Dependenz der Gehirnphysiologie umzuwandeln, schließlich in den in dieser Absicht unternommenen positiven Versuchen zutage getreten. Hier ergab sich das merkwürdige Resultat, daß diese Unternehmungen durchaus nur von den Anleihen lebten, die sie bei den verschiedenen Systemen der alten Psychologie gemacht hatten. So entstand eine neue Phrenologie, die sich von der früheren nur durch ihr modernes, halb aus verschlissenen Stücken der Herbart'schen Vorstellungsmechanik, halb aus Resten der Assoziationstheorie bestehendes Gewand unterschied. Man erklärte die Hirnzellen für Behälter von „Vorstellungen", und Rindengebiete, für die bestimmte Beziehungen zu Sinnesfunktionen nicht nachzuweisen waren, nannte man „Assoziationszentren".

Ungleich tiefer und nachhaltiger hat die zweite von der modernen Physiologie ausgegangene Bewegung auf die Psychologie des 19. Jahrhunderts eingewirkt: die Sinnesphysiologie. Hier drängte alles auf eine Lösung der dem Physiologen fortwährend sich aufdrängenden Wahrnehmungsprobleme; und doch war zugleich gerade auf diesem Gebiet bei der überlieferten Psychologie wenig Hilfe zu finden. So wurden hier die Physiologen gewissermaßen zu Psychologen wider Willen. Solange es ging, suchten sie die Schwierigkeiten mit den ihnen geläufigen Mitteln zu bewältigen. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sie früher oder später an einer Grenze anlangten, wo diese Mittel nicht zureichten und wo sie sich nun bald auf eigene Faust bald auf irgend eine philosophische Autorität gestützt

ihre psychologischen Theorien zurechtlegten. Ohne jede solche, wenn auch nur ad hoc verfertigte Psychologie konnte schließlich niemand bestehen; und die Gegensätze, die man später die des „Empirismus" und des „Nativismus" nannte, bezeichneten eigentlich nur Unterschiede in dem Tempo, in dem dieser Schritt in die Psychologie gemacht wurde. Die Empiristen meinten ihrer von Anfang an nicht entraten zu können; die Nativisten schoben sie so weit als möglich hinaus, um dann meist um so sicherer einer aus Psychologie und Metaphysik gemischten Spekulation zu verfallen. Für die Wahl des Standpunktes war dabei meist irgend eine gerade herrschende Philosophie entscheidend, bei deren Aneignung man freilich ziemlich willkürlich verfuhr. So hatte schon auf Johannes Müller, der den Reigen der neueren Sinnesphysiologie eröffnet, Kant's Lehre von Raum und Zeit als den reinen Anschauungsformen eingewirkt. Seine Auffassung setzte sich dann auf Ernst Heinrich Weber und die ganze nächste Generation fort. Aber begreiflicherweise waren nun die Physiologen zugleich bemüht, zu jenen transzendentalen Formen ein physiologisches Substrat zu suchen, und sie konnten das nach der ganzen Richtung ihrer Forschung nur in der unmittelbaren Empfindung erblicken. So kam in die Lehre Kant's ein ihr völlig disparates Element. In diesem Sinne nahm Johannes Müller an, die Netzhaut empfinde sich selbst räumlich ausgedehnt. In der Größe, in der uns die unmittelbar auf ihr liegenden Objekte, z. B. die Aderhautgefäße, erscheinen, sah er darum die absolute Raumgröße, sozusagen den Raum an sich. E. H. Weber behauptete, die Enden der Tastnerven seien im Sensorium mosaikartig geordnet, und deshalb sei auch der Eindruck, solange nur ein einzelnes Ende erregt werde, ein räumlich ungeteilter, wogegen bei der Erregung mehrerer Fasern die Vorstellung einer Ausdehnung entstehen müsse.

Es ist von hohem Interesse die Wandlungen zu verfolgen, die diese noch ziemlich naiven Anschauungen der älteren Physiologen des 19. Jahrhunderts infolge der fortschreitenden Vertiefung der sinnesphysiologischen Studien erfuhren, und dabei zugleich die Anlehnungen an die indessen hervorgetretenen philosophischen Systeme zu beobachten. Die eingehendste, unter sorgfältiger Beachtung der seitdem angesammelten Ergebnisse ausgestaltete Theorie der Gesichtswahrnehmungen im Sinne Johannes Müller's verdanken wir schließlich einem ausgezeich-

neten Physiologen unserer Tage, Ewald Hering. Der Versuch, auf der Grundlage nativistischer Anschauungen die Erscheinungen des Sehens von den einfachen Entfernungsvorstellungen an bis zu den verwickeltsten binokularen Raumwahrnehmungen in einheitlicher Weise aus der spezifischen Energie der Netzhautelemente abzuleiten, ist von ihm mit bewundernswertem Scharfsinn durchgeführt. Aber der gelegentlichen Beihilfe empirischer, also psychischer Momente kann er doch nicht entraten; und schließlich bleibt ihm als ein weder auf Netzhautenergien noch auf objektive Erfahrungseinflüsse reduzierbarer Rest dasjenige Phänomen, das eigentlich die Grundlage aller anderen ist, nämlich die einfache Lokalisation eines für sich allein existierenden Lichteindrucks. Hier wird ihm dann der Wille, den Punkt irgendwo zu sehen, zum wirklichen Sehen, eine Hypothese, die eigentlich weder physiologisch noch psychologisch, sondern metaphysisch ist, und bei der offenbar die in der Entstehungszeit dieser Hypothesen verbreitete Willensmetaphysik Schopenhauer's, ohne daß man sich wohl dessen bewußt wurde, Pate gestanden hat.

Weniger noch als der Nativismus konnte begreiflicherweise der sinnesphysiologische Empirismus ohne philosophische Voraussetzungen auskommen. Indem man aber hier jene psychischen Einflüsse, die von der nativistischen Theorie nur als nachträgliche Ergänzungen zugelassen waren, an den Anfang der Entwicklung verlegte, stand man von vornherein in dem Anschauungskreis der englischen Erfahrungsphilosophie, die ja schon im 18. Jahrhundert das Problem der Sinneswahrnehmung mit Vorliebe behandelt hatte. Doch es ist ein charakteristisches Zeichen für das Vorwalten der philosophischen vor den eigentlich psychologischen Einflüssen in der Entwicklung der neueren Sinnesphysiologie, daß hier zunächst nicht die Assoziationspsychologie, sondern die empiristische Erkenntnistheorie maßgebend wurde. Diese letztere fand zu der Zeit, als jene Gegensätze des Nativismus und Empirismus in der Physiologie auftraten, in John Stuart Mill's Logik ihre schriftstellerisch glänzende, wenn auch philosophisch nicht sonderlich tiefgehende Vertretung. Wenn dereinst ein Historiker der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts die um die Mitte desselben und kurz nach ihr einflußreichsten philosophischen Werke nennen will, so wird er Mill's Logik unbedingt in die erste Linie stellen müssen. Auf die Entwicklung der Philosophie hat dieses wenig originale Werk kaum einen

erheblichen Einfluß ausgeübt. Aber, von Justus Liebig zuerst der deutschen Gelehrtenwelt empfohlen, ist es von dieser, der damals philosophische Interessen im allgemeinen ferne lagen, vielfach als ein Ratgeber in allen den Fällen angesehen worden, wo man sich notgedrungen mit philosophischen Fragen beschäftigen mußte. So stehen denn auch die sinnesphysiologischen Arbeiten desjenigen Mannes, der sich unter allen Physiologen des Jahrhunderts die größten Verdienste um die Entwicklung der neueren Psychologie erworben hat, die Werke von Helmholtz, durchaus unter dem Zeichen von Mill's Logik. Man hat einmal Helmholtz vorgeworfen, seine Grundanschauungen seien die Schopenhauer's, während er doch nirgends dieses Philosophen gedenke. Man darf unbedingt sagen, daß Helmholtz in der ersten Auflage seiner physiologischen Optik Schopenhauer nicht genannt hat, weil er ihn nicht gekannt hat. Man darf aber noch mehr behaupten: die Ideen jenes epochemachenden Werkes, die an Schopenhauer anklingen, der allgemeine Gedanke einer „Intellektualität der Anschauung“ und die Objektivierung der Sinneseindrücke vermöge einer ursprünglichen Kausalfunktion unseres Bewußtseins, sie sind keine anderen, als wie sie sich ein Sinnesphysiologe, der sich, wie Helmholtz, selbst einen Kantianer nannte, bilden konnte. Den entscheidenden Einfluß auf Helmholtz' psychologische Anschauungen übte in der Tat nicht Schopenhauer, weder direkt noch indirekt, durch Gedanken, die sonst in der Zeit verbreitet waren, sondern John Stuart Mill. Aber merkwürdigerweise hat Mill diese, für die neuere Psychologie folgenreiche Wirkung nicht durch diejenigen Kapitel seines Werkes gehabt, die der Assoziationslehre gewidmet waren. Diese ließ Helmholtz unbeachtet. Was er für seine Wahrnehmungstheorie verwertete, das war vielmehr die eigentliche Logik, namentlich die Lehre vom Schlusse und von der Induktion. Um das zu begreifen, muß man die Motive erwägen, von denen Helmholtz zu der Zeit, da er sich mit den Wahrnehmungsproblemen zu beschäftigen begann, geleitet wurde. Zu dieser Zeit wollte er psychologischen oder erkenntnistheoretischen Untersuchungen, soweit sie nicht für seine unmittelbaren Aufgaben unerläßlich waren, möglichst aus dem Wege gehen. Seine Maxime bestand daher darin, unter den etwa möglichen Voraussetzungen immer nur die praktisch brauchbarsten zu wählen, diejenigen, die bei der gestellten Aufgabe am schnellsten zum

Ziel führten, unbekümmert um deren sonstige psychologische Wahrscheinlichkeit oder Anwendbarkeit. In diesem Sinne schob er z. B. die erste Entstehung räumlicher Vorstellungen dem Tastsinne zu, um sich beim Gesichtssinn durch die Beschränkung auf die empirischen Motive der speziellen Lokalisation die Aufgabe zu vereinfachen. In gleicher Weise führte er die Objektivierung der Sinneseindrücke auf das a priori in uns liegende Kausalprinzip zurück, um den erkenntnistheoretischen Fragen und Zweifeln über diesen Punkt von vornherein einen Riegel vorzuschieben. Ganz im selben Geiste sah er aber in Mill's Lehre von der logischen Induktion das bequemste Hilfsmittel, um sich über die bei den Sinneswahrnehmungen stattfindenden psychischen Prozesse Rechenschaft zu geben. So adoptierte er Mill's bedenkliche Vermengung der Induktion mit dem Analogieschlusse, um nun alle Wahrnehmungsprozesse als Induktionen oder Analogien, was für ihn dasselbe war, zu deuten. Indem er, unter Beiseitesetzung der von Mill anderwärts gegebenen Darstellung des Assoziationsmechanismus, alle Wahrnehmungsvorgänge mittels dieser logischen Funktionen interpretierte, war er so zu dem Standpunkt der Reflexionspsychologie zurückgekehrt. Hierdurch ist denn auch dieser von der vorangegangenen Psychologie bereits überwundene Standpunkt seitdem in der neueren Sinnesphysiologie herrschend geblieben, und er hat von ihr aus nicht selten auf die Psychologie selbst wieder zurückgewirkt.

Helmholtz war nicht Psychologe. Wo er durch die sinnesphysiologischen Probleme zu psychologischen Fragen gedrängt wurde, da suchte er sich so rasch wie möglich mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln mit ihnen abzufinden. Ob die so gewonnenen Voraussetzungen mit sonstigen psychologischen Ergebnissen, oder ob sie mit der unmittelbaren psychologischen Beobachtung übereinstimmten, kümmerte ihn wenig. Denn das Psychologische war ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und als solches sollte es ihm vor allem ein möglichst leicht zugängliches Mittel sein. Daß er diesen Standpunkt einnahm, kann dem großen Begründer der neueren physiologischen Optik und Akustik nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er war ihm durch die Situation von selbst gegeben; auch nimmt dies natürlich den Ergebnissen seiner Forschung im einzelnen nicht das mindeste von ihrem Wert. Aber freilich entstand daraus für die Psychologie, die sich jene Ergebnisse zu eigen machte und sie weiter-

zuführen suchte, die Forderung, die Tatsachen aus dieser Vermengung mit einer unstatthaft gewordenen Reflexionspsychologie loszulösen, und sie von neuem einer Analyse zu unterwerfen, bei der das Psychologische selbst Zweck war. Eine je größere Bedeutung den von Helmholtz und den mit ihm gleichzeitig wirkenden Physiologen gewonnenen Ergebnissen zuerkannt werden mußte, um so schwieriger wurde natürlich dieser Schritt der Befreiung. Denn es war ja begreiflich genug, daß sich die Autorität, deren sich die neue Sinnesphysiologie auf dem Gebiet der tatsächlichen Befunde mit Recht erfreute, unversehens auf die damit verknüpften psychologischen Spekulationen übertrug. Das war um so leichter möglich, als sich der physiologische Nativismus, der dem Helmholtz'schen Empirismus als Gegner erstand, überall da, wo er mit psychologischen Problemen in Berührung kam, in dem gleichen Medium logischer Überlegungen bewegte. Auch die Philosophen, denen meist logische und metaphysische Fragen näher lagen als die psychologische Beobachtung, setzten dieser neuen Invasion der Reflexionspsychologie, die ein Jahrhundert zuvor durch die Assoziationstheorie glücklich beseitigt worden war, meist keinen erheblichen Widerstand entgegen.

In dieser kritischen Lage kam der neu erstehenden Psychologie unerwartete Hilfe von einer Seite, die man solcher Taten längst nicht mehr für fähig gehalten hätte: von der vielgeschmähten Naturphilosophie Schelling's. Allerdings nicht sowohl von dieser selbst als von den Nachwirkungen, die von ihr im verborgenen zurückgeblieben waren. Noch gab es vor allem auf deutschem Boden philosophierende Naturforscher, die der Blüteperiode der Naturphilosophie ihre ersten wissenschaftlichen Anregungen verdankten, und die nun in einer Zeit emsiger exakter Detailforschung von der Idee eines tieferen Zusammenhanges der Welt und ihrer Entwicklungen nicht lassen mochten. Auf diesem Boden entstand das merkwürdige Werk, das zwar in seiner Bedeutung für die neuere Psychologie heute wohl allerseits anerkannt ist, dessen Beziehungen zu der Philosophie der Vergangenheit aber noch immer nicht zureichend gewürdigt sind: Fechner's Psychophysik. Was Fechner hier leistete, ging in seinen allgemeinen Folgewirkungen weit über den engen Umkreis von Aufgaben hinaus, die er der exakten Anwendung der vor ihm entwickelten psychischen Maßmethoden gezogen.

Es blieb freilich nicht minder hinter den hohen metaphysischen Zielen zurück, die er sich darin gesteckt hatte. So erreichte er auf der einen Seite viel mehr als er wollte; auf der anderen aber erreichte er bei weitem nicht das was er erstrebte. Er wollte Regeln aufstellen, nach denen zwischen den physischen Reizen und den ihnen korrespondierenden Empfindungen exakte Maßbeziehungen gefunden werden könnten. In der neuesten Ausgestaltung, die Fechner's Lebenswerk, zum Teil unter dem Einfluß seiner eigenen posthumen „Kollektivmaßlehre" gewonnen, hat sich dieses Programm zu der Aufstellung allgemeiner Maßprinzipien für die funktionellen Beziehungen psychischer Vorgänge überhaupt erweitert. So hat die Psychophysik die wirkliche Erreichung des Zieles angebahnt, das dereinst Herbart vorgeschwebt. Aber Fechner's eigenes Ziel war doch ein anderes gewesen. Er war darauf ausgegangen, ein universelles Gesetz zu finden, das die körperliche und die geistige Welt im Innersten zusammenhalte. Je fruchtbarer sich die von ihm zu diesem Zweck aufgestellten Maßprinzipien auf dem eigensten Felde psychologischer Betrachtung erwiesen, um so mehr mußte sich jene metaphysische Aufgabe schließlich als eine unmögliche herausstellen. Das philosophische Weltbild Fechner's mochte als Dichtung seinen Wert behalten. Die exakten Methoden, mit denen er diese phantastische Dichtung in Wirklichkeit umzuwandeln suchte, drängten ihrem eigensten Charakter nach zur Beschränkung auf das Gebiet, das in allen seinen Erscheinungen eine quantitative Gesetzmäßigkeit erkennen ließ, und auf dem doch für die Feststellung dieser Gesetzmäßigkeit bis dahin die Hilfsmittel gefehlt hatten.

Nun unterlag aber die so ins Leben gerufene neue Disziplin der „Psychophysik" einem ähnlichen Schicksal, wie es der aus der Sinnesphysiologie hervorgegangenen Theorie der Sinneswahrnehmung beschieden gewesen war. Die Erkenntnis ihrer Aufgaben und der Tragweite derselben litt zunächst unter den Bedingungen ihres Ursprungs. Je mehr Fechner's weitreichende naturphilosophische Gedanken zurücktraten und meist kaum noch Beachtung fanden, um so mehr blieb die Beschränkung auf das elementare Problem der Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, ja zumeist das noch engere zwischen Empfindungsstärke und Reizstärke als die einzige Aufgabe der Psychophysik übrig. Diese pflegte man daher auch, wie das ihr zweideutiger Name

gestattete, mehr als ein Grenzgebiet der Physiologie oder der Physik, denn als ein solches der Psychologie anzusehen. Wenigstens ist dieser Schritt verhältnismäßig spät und zum Teil erst unter dem Einfluß der neueren Erweiterungen ihrer Methoden zu allgemeinen psychischen Maßmethoden geschehen. Vom naturphilosophischen Standpunkte Fechner's aus war ja jene Beschränkung begreiflich. Soweit er auch der Psychophysik in der Gesamtheit der Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele ihr Ziel steckte, so konnte und mußte er sich doch für die Feststellung einer fundamentalen mathematischen Gesetzmäßigkeit für diese Wechselwirkungen auf deren einfachsten Fall beschränken, und das war eben der Fall der Beziehung zwischen Empfindung und Reiz. Verschwand jener naturphilosophische Hintergedanke, wie dies bei den meisten Physiologen und Psychologen, die sich weiterhin mit diesen Untersuchungen beschäftigten, zutraf, so blieb dann naturgemäß nur jenes beschränkte, halb physiologische Problem übrig. Diesem Gesichtspunkt wurden dann auch die Methoden untergeordnet, in deren theoretischer Behandlung man daher kaum Anlaß fand, die in der Physik bei dem einigermaßen analogen Verfahren der Fehlerelimination üblichen Betrachtungsweisen zu verlassen, obgleich doch an sich der Standpunkt der Psychologie hier ein ganz anderer, ja in gewissem Sinne ein entgegengesetzter wurde. Denn eben die Schwankungen subjektiver Maßbestimmung, die der Physiker durch seine Methoden zu eliminieren sucht, sie bilden für den Psychologen wesentliche Bestandteile der Beobachtung selbst. Doch je mehr man in der methodischen Behandlungsweise des sogenannten psychophysischen Problems diese spezifisch psychologischen Bedingungen vernachlässigte, um so leichter geschah es nun auch, daß das Problem von vornherein als ein rein physiologisches gefaßt wurde. So ereignete sich das merkwürdige, daß gerade dieses Gebiet, das durch die Eigenart seiner Untersuchungen den Gedanken einer funktionellen Beziehung psychischer Größen zueinander nahe legte, nicht selten vielmehr dazu verwertet wurde, die Psychologie lediglich als eine angewandte Disziplin der Physiologie nervöser Prozesse erscheinen zu lassen. Seinen nächsten Ausdruck fand dieser physiologische Standpunkt darin, daß man das fundamentale Prinzip, in welchem Fechner das allgemeine Verhältnis zwischen Empfindung und Reiz zusammengefaßt hatte, nur als einen angenäherten empirischen

Ausdruck für die verwickelten Bedingungen der Fortpflanzung der Erregungen in der zentralen Nervensubstanz ansah.

Hier kam nun dem Versuch, die Psychophysik gleichzeitig aus den Banden der Naturphilosophie und aus der Herrschaft nervenphysiologischer Hypothesen zu befreien, unverhofft eine Reihe anderer, zunächst anscheinend fernliegender, in ihrer weiteren Bearbeitung aber sich unvermeidlich mit der psychischen Messung eng berührender Probleme zu statten. Das waren alle die Fragen, die sich auf den zeitlichen Verlauf der Bewußtseinsvorgänge, auf die damit zusammenhängenden Beziehungen der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten, endlich auf den Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit, die Verhältnisse der Klarheitsgrade der psychischen Inhalte und die mannigfachen Phänomene bei ihrer Erhebung und ihrem Sinken im Bewußtsein beziehen, Fragen, mit denen überdies die Probleme des Rhythmus, der Gefühlsprozesse, der Affekte, des Verlaufs und der Zusammensetzung der Willensvorgänge verknüpft sind. Das war ein weites Gebiet mannigfacher Aufgaben, von dem man wohl sagen darf, daß es mehr als irgend eines der zuvor erwähnten im Zentrum der Psychologie selbst liegt. Solange es sich um Sinneswahrnehmungen und Reizwirkungen handelte, befand man sich doch immer noch halb und halb auf physiologischem Boden und konnte daher leicht auch über die Teilung der Aufgaben im Zweifel sein. Daß der Verlauf unserer Vorstellungen und Gefühle, ihre Wiedererneuerung und ihr Schwinden, daß ferner unsere Zeitanschauungen und deren rhythmische Gliederungen sowie alle sonst mit diesen Erscheinungen zusammenhängenden Erlebnisse zunächst und vor allem psychische Vorgänge sind, wie es sich auch immer mit den physischen Funktionen verhalten möge, an die sie gebunden sind, daran konnte nicht wohl ein Zweifel obwalten. Gerade diese Probleme, die, indem sie eine exakte Analyse der komplexen Bewußtseinsvorgänge als solcher erstreben, mehr als andere zur ausschließlichen Domäne der Psychologie gehören, sind aber dieser wiederum von außen übermittelt worden. Vom Anfang des 19. Jahrhunderts an begannen die Astronomen auf die merkwürdigen Differenzen aufmerksam zu werden, die sich bei der Zeitbestimmung gewisser Himmelserscheinungen zwischen verschiedenen Beobachtern herausstellten. Verhältnismäßig spät erst hat sich die Psychologie dieses Phänomens der sogenannten „persönlichen Zeitgleichungen“ bemächtigt, um Methoden auszubilden, die nach dem Vorbild der astronomischen Zeitregistrierungen die Messung der von der Einwirkung eines äußeren Eindrucks bis zur Ausführung einer vorgeschriebenen Bewegung verfließenden Zeit möglich machen sollten. Diese sogenannten „Reaktionsversuche“ suchte man dann in verschiedener Weise weiter zu entwickeln, um die Geschwindigkeit bestimmter psychischer Akte, wie Wiedererkennungen, Unterscheidungen, Assoziationen und Willensvorgänge, zu ermitteln. Damit verband sich im weiteren Fortgang unvermeidlich die Anwendung der nämlichen „psychischen Maßmethoden“, die zunächst der Empfindungsmessung gedient hatten. Und daran schlossen sich durch den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen von selbst die Probleme der Beziehung der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten oder des sogenannten „Zeitsinns“, der Rhythmisierung zeitlicher Vorstellungsreihen, des Gefühlsverlaufs, der Reproduktion, der Aufmerksamkeitsvorgänge usw. Noch haben diese Dinge nicht in allen modernen Darstellungen der Psychologie eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung gefunden: in manchen findet man gerade die fundamentalsten unter ihnen kaum berührt. Darin spiegelt sich noch immer der vorherrschende Einfluß, den die der Physiologie verhältnismäßig näher liegenden Gebiete der Sinneslehre und der Psychophysik bis dahin ausübten. So kommt es, daß sich die psychologische Forschung unserer Tage, solange es sich um die allgemeineren Fragen handelt, vielfach mit Vorliebe nur in jenen Vorhallen der Psychologie bewegt, die aus der Nerven- und Sinnesphysiologie in diese hinüberführen. Das sind Übergangszustände, wie sie auf neu bebauten Gebieten unvermeidlich sind. Sie werden wohl im selben Maße schwinden, als sich die neue Psychologie aus jener Vormundschaft der naturwissenschaftlichen Disziplinen befreit, deren sie nicht entraten konnte, solange sie in der Anwendung exakter Methoden noch ungeübt und der Tragweite ihrer eigenen Aufgaben nur dunkel bewußt war.

Wenn wir heute diesem Ziel einen großen Schritt näher zu sein glauben als zu der Zeit, da Fechner's Psychophysik, Helmholtz' epochemachende sinnesphysiologische Arbeiten und die ersten bescheidenen Versuche einiger Physiologen über Reaktionszeiten und Zeitsinn erschienen, so danken wir das vielleicht

weniger der Ansammlung neuer Tatsachen als den mannigfachen Wechselwirkungen, in die jene anfangs fast beziehungslos dastehenden Arbeitsgebiete zu einander getreten sind. Die Sinneslehre hat der Psychophysik neue Aufgaben und Gesichtspunkte zugeführt. Beide haben wieder in die Analyse der Bewußtseinsvorgänge bestimmend eingegriffen, und diese selbst hat jene anderen Probleme in ein neues Licht gerückt. Damit sind wir aber auch wohl in den Stand gesetzt, die Bedeutung eines jeden dieser Gebiete für die Gewinnung psychologischer Erkenntnisse und für die Ausbildung unserer allgemeinen psychologischen Anschauungen richtiger zu würdigen, als dies in einem Stadium der Fall war, wo die einzelnen Arbeiten meist noch unabhängig nebeneinander hergingen, und wo darum den Früchten, die man geerntet, oft noch allzuviel von dem Erdgeruch des Bodens anhaften mochte, auf dem sie ursprünglich gewachsen waren.

Nun ist freilich bei der Neuheit dieser Entwicklung die Zeit einer allseitigen historischen Würdigung sicherlich noch lange nicht gekommen. Dazu stehen wir allzusehr noch inmitten der Kämpfe, die jede solche Neugestaltung nach außen wie in ihrem eigenen Schoße zu bestehen hat. Aber auf das Erreichte zurückzuschauen, dazu hat jede Zeit das Recht und die Pflicht, da man doch die Gegenwart verstehen muß, um sich Ziele für die Zukunft setzen zu können. Hier ist aber unter den drei Arbeitsgebieten, die oben als die für die Tendenzen der neueren Psychologie bezeichnendsten erwähnt wurden, das der Sinneswahrnehmungen ohne Frage, wie es den anderen im ganzen zeitlich vorausging, so auch heute schon verhältnismäßig am klarsten in seinen Ergebnissen zu überblicken. Nachdem der Streit nativistischer und empiristischer Hypothesen vorübergegangen und das Wahrnehmungsproblem mehr und mehr von den Physiologen selbst in die Domäne der Psychologie verwiesen ist, hat sich hier die Situation hinreichend geklärt. Niemand, der dieses Problem in seinem eigenen Zusammenhang und in seinen Beziehungen zu anderen Bewußtseinsvorgängen zu betrachten gelernt hat, wird heute mehr den Transaktionen beipflichten, die Helmholtz dereinst im Drange der Zeit mit den Überlebnissen der alten empiristischen Reflexionspsychologie einging. Kein Psychologe wird aber auch in den spezifischen

Sinnesenergien der Nativisten heute noch etwas anderes erblicken können als eine künstliche Umdeutung elementarer psychischer Vorgänge in physiologische Vermögensbegriffe. Was die Sinneslehre des vergangenen Jahrhunderts schließlich der Psychologie und damit indirekt auch der Philosophie eingebracht hat, das liegt in der Tat weder auf dem Felde der empirischen Erkenntnistheorie, wie man bisweilen geglaubt hat, noch vollends auf dem der Metaphysik. Aber es liegt darin, daß sich unter den Händen der modernen Sinnesphysiologie die Assoziationsbegriffe und damit unsere gesamten Anschauungen von dem Assoziationsmechanismus total verändert haben. Die alte Vorstellung, daß sich die „Ideen“ wie selbständige, im ganzen unverändert bleibende Objekte durch das Bewußtsein bewegten, oder daß sie wie Dominosteine aneinandergefügt, auseinandergenommen und gelegentlich wohl auch durcheinander gerüttelt werden könnten, diese ganze Vorstellungsweise hat Schiffbruch gelitten. Man kann keinen Schritt in der psychologischen Optik oder Akustik oder in irgend einem anderen Teil der Sinneslehre tun, ohne mit ihr in Konflikt zu geraten, oder ohne die wirklichen Probleme ungelöst liegen zu lassen. Die Analyse der Wahrnehmungsvorgänge hat uns so die wahre Natur der Assoziationen kennen gelehrt. Sie hat gezeigt, daß sich die Sinneswahrnehmungen nur aus elementaren Assoziationsprozessen einfacher Empfindungen begreifen lassen, von denen zahlreiche bei jeder einzelnen Wahrnehmung zusammenwirken. Die Vorstellungen sind daher in Wahrheit nicht feste oder auch nur annähernd unveränderliche Gebilde, sondern sie sind selbst wandelbare Prozesse, deren Elemente sich in der mannigfaltigsten Weise verweben oder zu eigenartigen Neubildungen verschmelzen. Der Dienst, den damit die neuere Sinneslehre der Psychologie geleistet hat, läßt sich heute kaum schon ganz übersehen. Denn die Konsequenzen dieser Auffassung reichen naturgemäß in alle anderen Gebiete hinein, in die Erinnerungs- und Phantasievorgänge so gut wie in die Gefühle, Affekte und Willenserscheinungen. Das 18. Jahrhundert hatte der Psychologie den Assoziationsbegriff geschenkt. Doch dieser Begriff war bis dahin ein rohes unbehilfliches Werkzeug gewesen. Seine Anwendung hatte zumeist da erst begonnen, wo die eigentlichen Assoziationsprozesse nur noch in gewissen komplexen Resultanten nachwirken. Denn sie hatte sich auf jene Erinnerungsvorgänge be-

schränkt, bei denen irgendeine neu ins Bewußtsein tretende komplexe Vorstellung eine frühere erweckt, ohne unmittelbar auffallende Veränderungen an dieser hervorzubringen. Das aber ist eigentlich ein seltener Grenzfall, dem man nur infolge jener schematisierenden Betrachtung, die von der Vermögenspsychologie überkommen war, eine so ungebührlich weite Ausdehnung geben konnte.

Die neue Psychologie der Sinneswahrnehmungen, die sich aus der Sinnesphysiologie entwickelte, hat uns jedoch nicht bloß einen neuen Assoziationsbegriff gegeben, der sich zu dem alten ungefähr ähnlich verhält wie die molekulare Gastheorie der heutigen Physik zu dem ehemaligen Begriff einer allen Gasen eigentümlichen Expansivkraft, sondern sie hat auch zum erstenmal ein Prinzip an das Licht gestellt, das weit über diese relativ elementaren Erscheinungen hinaus in allen Gebieten geistigen Lebens, auf den höheren Stufen desselben nur in umfassenderem Maße, seine Bedeutung bewährt hat. Das ist das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder der Grundsatz, daß, wenn sich irgend welche psychische Elemente verbinden, um ein einheitliches aber zusammengesetztes Gebilde zu erzeugen, dieses zwar aus seinen Elementen und deren Wechselbeziehungen in allen seinen Eigenschaften abgeleitet werden kann, wobei aber doch diese Eigenschaften zugleich als neue erscheinen, die weder einem einzelnen Element noch der Summe der Elemente zukommen, wenn man diese Summe als eine additive Verbindung der einzelnen betrachten wollte. So ist ein Zusammenklang als Wahrnehmungsinhalt wie in seiner Gefühlswirkung mehr als die Summe der einzelnen Töne, aus denen er besteht, obgleich die Tonelemente und ihre eigentümlichen Wechselwirkungen die Motive zu dem resultierenden Eindruck vollständig in sich enthalten. So läßt sich eine räumliche oder zeitliche Vorstellung in einfache Empfindungen und in die diese begleitenden Gefühle zerlegen, Elemente, denen wir gleichwohl die räumlichen oder zeitlichen Eigenschaften nicht zuschreiben können, weil diese immer erst durch deren Zusammenwirken zustande kommen. Dabei stehen aber auch hier diese räumlichen und zeitlichen Eigenschaften in gesetzmäßigen Beziehungen zu den Elementen und ihren Verbindungen, so daß zwischen den neuen, qualitativ eigenartigen Resultanten und ihren Komponenten eine strenge Funktionsbeziehung vorhanden ist. Man begreift, daß diese Nachweisung der schöpferischen Natur der psychischen Prozesse, die wir bei den Erzeugnissen der künstlerischen Phantasie oder den intellektuellen Tätigkeiten unbeanstandet zugeben würden, hier von besonderer Wichtigkeit war, weil damit eine wichtige Instanz für die wesentliche Gleichartigkeit aller seelischen Funktionen gefunden wurde und weil naturgemäß gerade in diesen einfachsten Fällen die Gesetzmäßigkeit, die jene schöpferische Natur des psychischen Lebens beherrscht, am klarsten hervortritt. Überdies boten aber die eigentümlichen Formen relativ einfacher assoziativer Prozesse, auf die sich die Erscheinungen der Sinneswahrnehmung zurückführen ließen, überall Anknüpfungspunkte für das Verständnis der verwickelteren Assoziationen, wie sie uns bei den Erinnerungsphänomenen, den Verlaufsformen der Affekte und Willensvorgänge begegnen. Darum darf man wohl sagen, daß unter allen den besonderen Arbeitsgebieten, von denen die Entwicklung der neueren Psychologie ausgegangen ist, kein anderes in der Gewinnung einheitlicher, auf das Ganze der Psychologie sich erstreckender Anschauungen der Sinneslehre an Bedeutung gleichkommt.

Dazu tritt noch ein wichtiger methodischer Gesichtspunkt. Die alte Psychologie hatte teils in der unmittelbaren Selbstbeobachtung, die schon längst um ihrer Unzuverlässigkeit willen beargwohnt worden war, teils in der Metaphysik oder wohl auch in der Naturwissenschaft, besonders der Physiologie ihre Stützpunkte gesucht. Aus der Sinnesphysiologie aber drang zum erstenmal das Experiment in die Psychologie selbst ein. Daß die Psychophysik, wie noch heute vielfach geglaubt wird, diese erste Invasion experimenteller Methodik in das psychologische Gebiet bedeute, ist ein geschichtlicher Irrtum. Lange bevor an die Ausbildung psychophysischer Methoden gedacht wurde, hatte, von älteren Anfängen zu schweigen, die neuere Sinnesphysiologie von Ernst Heinrich Weber und Johannes Müller an die ersten wichtigen Schritte in der experimentellen Bearbeitung der Wahrnehmungsprobleme getan. Fechner selbst entnahm das Material zur Veranschaulichung seiner Methoden und zur Ableitung der von ihm aufgestellten psychophysischen Gesetze zum wesentlichsten Teil dieser Sinnesphysiologie. Auch erlaubte sie von Anfang an eine ungleich vielgestaltigere Anwendung des Experimentes als die Psychophysik, die zunächst ihre Frage-

stellungen auf einen sehr engen Umkreis beschränkt hatte. Denn die Analyse der Wahrnehmungsvorgänge sah alsbald die verschiedensten Angriffspunkte vor sich, von denen aus sie genötigt wurde, in psychologisches Gebiet einzudringen. Was der Sinnesphysiologie fehlte, um sofort ihre experimentellen Methoden in einer für die Psychologie unmittelbar fruchtbringenden Weise anzuwenden, das war nur meist das psychologische Interesse und, was damit eng verknüpft ist, das zureichende psychologische Verständnis. Daraus entstanden dann von selbst jene Anlehnungen an eine veraltete Vermögens- und Reflexionspsychologie oder an die der Physiologie geläufigen Hilfsbegriffe hypothetischer Nervenprozesse und spezifischer Sinnesenergien. Das sind wiederum begreifliche Übergangszustände, die heute noch nicht ganz überwunden, doch sichtlich im Schwinden begriffen sind. Damit verbindet sich aber nun auch eine wesentlich veränderte Auffassung der experimentellen Methode selbst. Den Sinnesphysiologen hatte diese hier wie überall als ein Hilfsmittel gegolten, um die objektiven physischen Bedingungen der Erscheinungen zu ermitteln. Die subjektiven Phänomene waren ihnen daher wesentlich nur Symptome physiologischer Vorgänge gewesen. In dem Augenblick, wo die Sinnesphysiologie zur Sinnespsychologie wurde, mußte sich das notwendig ändern. Der Zusammenhang der subjektiven Phänomene als solcher und die ihm eigene Gesetzmäßigkeit fesselten jetzt die Aufmerksamkeit. Je mehr das geschah, um so deutlicher begann man aber einzusehen, daß die experimentelle Methode für die Psychologie neben ihrem allgemeingültigen noch einen spezifischen Wert habe, nämlich den, daß sie die um der schwankenden Beschaffenheit der Erscheinungen willen von besonderen Schwierigkeiten umgebene Analyse der Bewußtseinsvorgänge eigentlich überhaupt erst möglich machte. Als so die Erkenntnis reifte, daß die Hilfe des Experiments infolge der willkürlichen Fixierung und Variierung der Bedingungen hier gerade das erreichen lasse, was auf anderen Wegen solange vergeblich erstrebt worden war, nämlich eine zuverlässige Selbstbeobachtung, da mußte aber auch die Ausdehnung dieses Prinzips auf alle anderen ihr überhaupt zugänglichen Gebiete als eine unabweisbare Aufgabe der Psychologie erscheinen. Darum darf man den Augenblick, wo diese Erkenntnis tagte, wohl den Geburtsmoment der „experimentellen Psychologie“ nennen. Und eben darum kann kein

Zweifel obwalten, daß die Mutter dieses Zweiges psychologischer Forschung die Sinnesphysiologie gewesen ist.

Auf die allmählich erst und nicht ohne mannigfache Hindernisse erfolgte Loslösung dieses grundlegenden Teiles von der Physiologie hat dann freilich das neue Arbeitsgebiet der Psychophysik einen entscheidenden Einfluß geübt. Denn von hier aus wurde erst in das Wahrnehmungsproblem ein Gesichtspunkt hineingetragen, der im weiteren Verlauf die Ausscheidung dieses Problems aus den eigentlichen Aufgaben der Sinnesphysiologie mit sich führen mußte. Dieser neue Gesichtspunkt bestand darin, daß die Psychophysik alle Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte des Bewußtseins, die bis dahin selbst in der Physiologie fast nur in ihren qualitativen Beziehungen betrachtet worden waren, grundsätzlich dem Begriff des Maßes unterordnete. Daß die psychischen Erfahrungsinhalte in einem gewissen Sinne ebensogut wie die physischen meßbare Größen sind, und daß sie überall, wo es die sonstigen Bedingungen gestatten, in quantitative Beziehungen zueinander gebracht werden können, diese zunächst rein formale Erkenntnis gab erst der aus der Sinnesphysiologie sich erhebenden Forderung nach einer experimentellen Behandlung der Psychologie einen festeren Boden, indem sie dazu drängte, zugleich den Maßstab der exakten Wissenschaften an diese Behandlung anzulegen und dabei doch allezeit der Eigenart der psychischen Größen und der abweichenden Bedingungen ihrer Messung eingedenk zu bleiben. Allerdings stand der Durchführung dieses Gesichtspunktes die mit der anfänglichen Übergangsstellung der Psychophysik zusammenhängende Auffassung im Wege, daß die psychischen Größen niemals aneinander, sondern daß sie immer nur an den sie erzeugenden physischen Reizgrößen gemessen werden könnten. An sich und ohne diese Zurückführung auf ein ihnen disparates Größengebiet sollten sie des Hauptkriteriums jeder Größe, der Meßbarkeit, eigentlich entbehren. Aber die psychologische Erkenntnis, daß Empfindungen unmittelbar überhaupt nur an Empfindungen oder, allgemeiner ausgedrückt, psychische Werte nur an anderen psychischen Werten von gleicher Art meßbar sind, und daß wir daher die physischen Reize nie als Maßstäbe, sondern immer nur als äußere Hilfsmittel anwenden, mittels deren wir unter genau geregelten Bedingungen Empfindungen von bestimmter Größe erzeugen und Empfindungen von ver-

schiedener Größe zueinander in Beziehung bringen, gerade diese psychologische Erkenntnis hat die Psychophysik aus den metaphysischen Vorurteilen ihrer Anfänge befreit und sie in einen integrierenden Bestandteil der Psychologie selbst umgewandelt. In diesem Sinne sind die sogenannten „psychophysischen Maßmethoden“ zu „psychischen Maßmethoden“ geworden; sie haben damit zugleich über ihr ursprüngliches Anwendungsgebiet hinausgegriffen und einer ihren eigentümlichen Aufgaben gerecht werdenden psychologischen Methodik die Wege geebnet.

Doch mag dieser methodologische Gesichtspunkt vielleicht praktisch der wichtigere sein, neben ihm ist ein anderer, rein theoretischer, der anfänglich die vorherrschende Rolle spielte, zwar allmählich zurückgetreten; er hat aber nicht ganz seine aktuelle Bedeutung eingebüßt. Ein allgemeines Gesetz zu finden, das den Zusammenhang des psychischen mit dem physischen Leben beherrschte, dies war die leitende Idee Fechner's bei der Begründung der Psychophysik gewesen. Gleichwohl war sein Plan nicht auf dieses nächste Ziel beschränkt. Er hatte, wie besonders sein „Zendavesta“ zeigt, an einen Stufenbau psychophysischer Funktionen gedacht, in dem sich die höheren Geistestätigkeiten in analoger Weise über den niederen wie diese über den physischen Lebensvorgängen, denen er nicht minder eine geistige Seite zuschrieb, erheben sollten. So gewann er die Idee einer universellen psychophysischen Gesetzmäßigkeit, die auch die Psychologie einer mathematischen Behandlung im selben Sinne, nur mit besserem Erfolg, als wie sie Herbart versucht hatte, zugänglich machen sollte. Dieses Ziel hat sich als ein trügerisches erwiesen. Der Gedanke, daß das seelische Leben festen Gesetzen und, wo irgend die Verwicklung der Bedingungen es gestattet, wohl auch mathematisch formulierbaren Gesetzen unterworfen sei, ist jedoch stehen geblieben. So ist die Psychophysik das Mittelglied geworden, durch das Herbart's genialer, aber in der Ausführung verfehlter Gedanke einer exakten Behandlung der Psychologie erhalten blieb, und durch das er zugleich eine Form annahm, die ihn der experimentellen Prüfung zugänglich machte. Dieser wichtige Schritt geschah in dem Augenblick, wo sich die neu erstandene Psychophysik an die Sinnesphysiologie anzulehnen begann, um nun die von dieser im einzelnen gewonnenen Ergebnisse dem

weiteren Gesichtskreis einer allgemeinen psychologischen Gesetzmäßigkeit einzuordnen.

Dieses Unternehmen blieb nun freilich lückenhaft, solange es sich auf die elementaren Tatsachen beschränkte, die Sinnesphysiologie und Psychophysik der Psychologie darboten. Um so mehr mußte die Frage sich aufdrängen, wie die gefundene Gesetzmäßigkeit weiterhin in dem allgemeinen Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge sich äußern werde: in dem Verlauf der Vorstellungen, in dem Wogen der Gefühle und Affekte, in der Entwicklung der Willenshandlungen. Viele dieser Fragen hatte schon Herbart in seiner „Mechanik der Vorstellungen“ behandelt, und wenn er auch nur problematische, überall von seinen intellektualistischen und metaphysischen Vorurteilen getrübte Antworten zu geben vermochte, so hatte er immerhin gezeigt, daß diese Fragen im allgemeinen einer exakten Behandlung nicht unzugänglich seien. Sollte es da nicht gelingen, in analogem Sinne, wie die Psychophysik die Idee der psychischen Größe auf einen festeren Boden gestellt hatte, so auf Grund der tatsächlichen Erfahrungen wirklich zu einer Mechanik des Bewußtseins zu gelangen? Mochten deren Ziele beschränkter, so würden sie dafür um so eher erreichbar sein. Das ist der Gedanke, von dem schließlich alle die hier einschlagenden Untersuchungen, deren oben gedacht wurde, getragen sind. Gegenüber der unermeßlichen Ausdehnung der Aufgaben, bei der jede partielle Lösung eines Problems immer wieder neue oft unvorhergesehene Probleme in sich schließt, haben wir gewiß allen Grund, bescheiden von den gewonnenen Erfolgen zu denken. Doch ein Resultat hat sich bei diesen Bemühungen um so sicherer herausgestellt, je weiter die Analyse der komplexen Phänomene fortgeschritten ist. Es ist dies, daß jene Mechanik elementarer Assoziationen, die bei der Analyse der Sinneswahrnehmungen so vortreffliche Dienste geleistet, hier zwar gleichfalls überall ihre Wirkungen äußert, daß sie aber für sich allein unzureichend ist, um über den Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge Rechenschaft zu geben. Man kann in Wahrheit keine noch so einfache Willenshandlung aus Assoziationen ableiten, ohne das Wollen selbst in die bloße Vorstellung einer Handlung umzuwandeln, also in einen psychischen Inhalt, dem zum Wollen das Nötigste fehlt, nämlich der Verlauf der Gefühle und Affekte, aus dem es entspringt. Man kann ebensowenig das

wechselnde Klarer- und Dunklerwerden der Bewußtseinsinhalte und die damit verbundenen Funktionen der Aufmerksamkeit sowie alle mit dieser zusammenhängenden seelischen Tätigkeiten einfach aus dem Assoziationsprinzip erklären. Wo man dies dennoch zu leisten behauptete, da täuschte man sich über die vorhandenen Lücken hinweg, indem auch hier wieder die Reflexionspsychologie, die allerlei intellektuelle Akte in die psychischen Vorgänge hineindeutet, einer solchen einseitigen Assoziationslehre gefällig zu Hilfe kam.

So hat denn die Analyse der komplexen Bewußtseinsvorgänge zu einer wichtigen Erzänzung der bei dem Wahrnehmungsproblem gewonnenen Prinzipien geführt. Hatte die Sinnespsychologie durch die von ihr gebotene Umwandlung der Assoziationen in Elementarprozesse eine totale Reform des Assoziationsbegriffs angebahnt, so fügte die Psychologie der komplexen Bewußtseinsvorgänge dazu die nicht minder notwendige Erneuerung und Reform des Begriffs der Apperzeption. Von Leibniz in die Philosophie eingeführt, aber wesentlich zu metaphysischen, dann nach ihm von Kant zu erkenntnistheoretischen Zwecken verwertet, war dieser Begriff schließlich von Herbart ganz aus seiner Stelle gerückt und im Sinne seines starren Intellektualismus in ein Assoziationsprodukt umgewandelt worden, dem die ihm in der unmittelbaren Erfahrung zukommenden Beziehungen zu Selbstbewußtsein und Wille völlig abhanden gekommen waren. Wohl lag schon diesem Versuch die richtige Einsicht zugrunde, daß Assoziation und Apperzeption nicht absolut fremd einander gegenüberstehen, sondern daß die Aufgabe des letzteren Prinzips wesentlich darin liege, ebensowohl die schemenhaften Begriffe der alten Vermögenslehre wie die von der Assoziationspsychologie zu Hilfe gerufenen Reflexionen zu vermeiden. Aber Herbart hatte hier den unmöglichen Weg eingeschlagen, die Apperzeption zu einem Spezialfall der Assoziation oder, um in seiner Sprache zu reden, der Verschmelzung der Vorstellungen zu machen, statt zu erkennen, daß die Apperzeptionen nicht anders auf den Assoziationen als wie diese auf den elementaren Empfindungen sich aufbauen. Sie setzen sie voraus und würden nicht ohne sie bestehen können; sie sind aber ihnen gegenüber neue Schöpfungen von spezifischen Eigenschaften, ganz im selben Sinne, wie eine Klangharmonie etwas anderes ist als eine Summe von Tönen, eine Zeit- oder Raumvorstellung etwas anderes als eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von Empfindungen. Diese neu hinzukommenden Eigenschaften der Apperzeptionsakte sind es zugleich, in denen jene Verbindung derselben begründet ist, die in dem einheitlichen Wollen des individuellen Bewußtseins und in der schon von Leibniz erkannten engen Beziehung zum Selbstbewußtsein sich ausspricht.

Bei der näheren Verfolgung dieses Zusammenhangs der komplexen seelischen Vorgänge sah sich nun aber die psychologische Analyse mehr und mehr dazu gedrängt, über den Umkreis der Erscheinungen des individuellen Bewußtseins, der das nächste Objekt psychologischer Betrachtung bildet, hinauszugehen. Hat es diese mit dem relativ beständigen Zustand des reifen, zu einer planmäßigen Beobachtung eigener Erlebnisse befähigten Menschen zu tun, so zeigt sich doch dabei zugleich, daß dieser Zustand in Wirklichkeit mitten im Fluß mannigfacher Entwicklungen steht. Einerseits ist das individuelle Bewußtsein das Produkt einer ihm spezifisch zukommenden Sonderentwicklung. Anderseits steht es unter den allgemeinen Bedingungen, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten menschlichen Kulturgemeinschaft mit sich führt. Ja darüber hinaus fordern schließlich die seelischen Lebensäußerungen der Tiere zu einer vergleichenden Betrachtung heraus, die sich ebenfalls genetischen Gesichtspunkten unterordnet. Einzelne dieser Probleme vergleichender Psychologie, wie die Tierpsychologie, die Psychologie des Kindes, hat schon die psychologische Ära des 18. Jahrhunderts mit Eifer kultiviert. Fast könnte man sagen: sie hat sie entdeckt, da sie in der vorausgegangenen Philosophie, wenn man von dem hier wieder über den Horizont seiner Zeit hinausblickenden Leibniz absieht, kaum ein nennenswertes Interesse erregt hatten. Auch in dieser Beziehung folgt die neue psychologische Ära ihrer Vorgängerin nach. Besonders die Psychologie des Kindes ist unter dem Einfluß der regen pädagogischen Interessen der Gegenwart fast zu einer selbständigen Disziplin ausgewachsen, in der man sich manchmal mehr über die Anhäufung einer schlecht gesichteten und darum unbrauchbaren Masse von Beobachtungen als über den Mangel arbeitender Kräfte beklagen möchte. Dazu ist aber im Laufe des 19. Jahrhunderts noch ein neues vergleichendes und entwicklungsgeschichtliches Gebiet getreten, das dem vorangegangenen Zeitalter unbekannt war: die Völkerpsychologie.

Vor allem jene komplexen Bewußtseinsvorgänge, in denen sich das wechselnde Spiel elementarer Assoziationen und apperzeptiver Prozesse in ihrem verwickelten Zusammenhang betätigt, die Phantasie- und Verstandesfunktionen, drängten auf eine solche Ergänzung der Phänomene des Einzelbewußtseins durch die der generellen menschlichen Entwicklung hin. Man mag das geistige Wachstum des Kindes noch so sorgsam verfolgen, die Einflüsse lassen sich nimmermehr ausscheiden, durch die ihm die geistigen Errungenschaften vergangener Geschlechter in einem unerschöpflichen Strome zugeführt werden. Und wenn sich selbst diese Einflüsse beseitigen ließen, so würden immer noch die Nachwirkungen bleiben, die sie in der Organisation unseres Körpers zurückgelassen, und die möglicherweise schon die Anlagen des heute geborenen Menschen zu anderen gemacht haben, als die seiner Vorfahren aus der Urzeit gewesen sind. Solange die Psychologie den heute existierenden Menschen europäischer Abstammung mit seinen Anlagen, seinen Anschauungen und Denkgewohnheiten für das Urbild des Menschen überhaupt ansah, mochte sie immerhin im Gebiet der Sinneswahrnehmungen, der Gedächtnis- und Erinnerungsvorgänge, der einfachen Gefühle und Affekte mit einem relativ gesicherten Material arbeiten. Denn diese elementaren Funktionen vollziehen sich mit einer Gesetzmäßigkeit, die wesentliche Veränderungen nicht wahrscheinlich macht. Das verhielt sich anders, sobald man sich den komplexen Bewußtseinserscheinungen zuwandte. Diese lassen sich überhaupt nicht in ihren Entstehungsmomenten belauschen, weil alle dazu erforderlichen Vorbedingungen dem individuellen Bewußtsein fertig und abgeschlossen überliefert werden, so daß ihm zum größten Teile nur noch übrig bleibt, zu reproduzieren oder neu zu kombinieren, was andere Menschen lange vor ihm gedacht, gefühlt und getan haben. So war es denn kaum zu vermeiden, daß die psychologische Analyse gerade den höheren intellektuellen Funktionen gegenüber gänzlich versagte. Da sie sich aber doch in irgend einer Weise mit ihnen abfinden mußte, so wählte sie in der Regel einen Ausweg, der sie von den Bahnen psychologischer Betrachtung überhaupt wegführte. Sie hielt sich nämlich hier, nicht bloß, wie bei den elementareren Vorgängen, an das gewöhnliche Bewußtsein des entwickelten Menschen, sondern an die Ergebnisse jener wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit den verschiedenen Richtungen und

Leistungen des geistigen Lebens in seinen vollkommensten Äußerungen beschäftigen. Über die psychologische Natur der intellektuellen Funktionen überhaupt sollte also die Logik, über die der Phantasietätigkeit die Ästhetik, über die der komplexen Gefühle und Affekte die Ethik, allenfalls unter Zuhilfenahme der Rechts- und Religionsphilosophie, Auskunft geben. Man hat sich dieses Verfahren nicht überall deutlich gemacht. Tatsächlich ist es durchgehends befolgt worden. Höchstens wurde da und dort versucht, die Normen oder Voraussetzungen jener einzelnen Gebiete irgendwie mit den aus der Selbstbeobachtung bekannten einfacheren Tatsachen in eine äußere Beziehung zu setzen. Da nun aber innerhalb der so für die Psychologie bestimmend gewordenen Geisteswissenschaften wieder die Logik die dominierende Stellung einnahm — Ästhetik, Ethik und ihre Dependenzen galten nicht selten für eine Art angewandter Logik — so befestigte dieses Verhältnis nicht wenig die ohnehin den verbreiteten Neigungen entgegenkommende Herrschaft der Reflexionspsychologie. Wer diese aus dem Gebiet der niederen seelischen Funktionen verbannte, der ließ sie wenigstens auf dem der höheren gelten, von wo aus sie dann freilich nur zu sehr geneigt war wiederum über das Ganze sich auszubreiten.

Nun ist es an und für sich einleuchtend, daß, wenn wir über die psychologische Entstehung und die natürlichen Eigenschaften des menschlichen Denkens Rechenschaft geben wollen, wir uns nicht an die Logik um Auskunft wenden dürfen, die jene Eigenschaften im Interesse der wissenschaftlichen Anwendungen umgestaltet und auf bestimmte Normen zurückgeführt hat. Vielmehr steht hier diejenige Funktion im Vordergrund, in der jenes natürliche Denken in der einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft zukommenden spezifischen Form sich ausprägt, die Sprache. Ebenso kann uns über die natürlichen Äußerungen der Phantasietätigkeit nicht die Ästhetik, sondern nur die Kunst in ihren ursprünglichen Erzeugnissen neben den mit ihr eng verbundenen Erscheinungen von Mythus und Religion, endlich über die Entwicklung komplexer Affekte und Willensmotive nicht die Ethik, sondern die Urgeschichte der Sitte, des Rechts und der sittlichen Anschauungen Aufschluß gewähren. Das sind die Probleme, die wir heute der Völkerpsychologie zuzählen. Der zwingende Grund für die Ausbildung dieses neuen Gebiets psychologischer Betrachtung liegt aber darin, daß überall da,

wo uns das individuelle Bewußtsein auf die Frage nach der Entstehung und den Erscheinungsformen gewisser seelischer Vorgänge die Antwort versagt, wir uns notwendig an die Quelle zu wenden haben, aus der alle diese jenseits des individuellen Daseins liegenden Entwicklungen geflossen sind, an das Völkerbewußtsein und seine Erzeugnisse.

Die experimentelle Psychologie auf der einen, die Völkerpsychologie auf der anderen Seite, sie sind die beiden Errungenschaften der neuen Psychologie. Für die Begründung der ersten fehlten dem 18. Jahrhundert die zureichenden Vorbereitungen in der Sinnesphysiologie; es fehlten aber auch vielfach noch die allgemeineren naturwissenschaftlichen Vorbedingungen. Der Gedanke einer Völkerpsychologie vollends war unmöglich in einer Zeit, da sich Sprachwissenschaft, Mythologie, Religions-, Kultur- und Sittengeschichte noch in ihrer Kindheit befanden. Die Schule Herbart's, wie in ihr die Idee einer exakten Psychologie die Einführung des Experimentes in die psychologische Beobachtung vorbereitete, hat auch dem Gedanken der Völkerpsychologie zuerst die Wege geebnet. Aber den entscheidenden Einfluß übten hier doch die Bedürfnisse aus, die innerhalb jener einzelnen Disziplinen sich regten, auf welche die Völkerpsychologie bei allen Fragen, die auf die Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens gehen, angewiesen ist: Sprachwissenschaft, Mythologie, Ethnologie usw. Alle diese Gebiete sind im wesentlichen Schöpfungen des 19. Jahrhunderts, und sie sind in ihren Anfängen aus der gleichen Geistesströmung der Romantik entsprungen, die auch in der gleichzeitigen Philosophie eines Schelling und Hegel das Licht des Entwicklungsgedankens über alle Gebiete des geistigen Lebens ausgebreitet hat.

Unter diesen Gebieten war es die historische Sprachwissenschaft, die sich wohl am frühesten von den Einflüssen der spekulativen Philosophie emanzipierte, die nun aber auch am dringendsten von sich aus zu psychologischen Fragestellungen gedrängt wurde. In diesem Verhältnis zur Psychologie wiederholten sich zugleich in merkwürdiger Analogie die wechselnden Schicksale, die das Wahrnehmungsproblem in der neueren Sinnesphysiologie erlebt hatte. Naturgemäß war es das Äußerlichste an der Sprache, der Lautbestand der Wörter, der, wie er die nächsten Anhaltspunkte für die Untersuchungen der Sprachgeschichte bot, so auch in seinen mehr oder minder regelmäßigen Veränderungen die Idee einer Gesetzmäßigkeit erweckte, die derjenigen der Naturgesetze bis zu einem gewissen Grade verwandt sei. Dazu kam, daß das Studium der Lautbildungen, das zur Würdigung der physischen Seite dieser Erscheinungen unerläßlich war, die Sprachforscher zu einer eifrigen Beschäftigung mit der Physiologie der Stimme und Sprache nötigte. So wurde die Lautphysiologie zu dem vorzugsweise gepflegten Lieblingsgebiet. Die Sprachforscher begannen sich halb oder ganz als Physiologen zu fühlen, und es war darum begreiflich, daß sie auch in dem Streben, möglichst alle Erscheinungen auf physiologischem Wege zu interpretieren, dem Beispiel der Sinnesphysiologie nachfolgten. Ganz ohne psychologische Hilfskräfte konnte man freilich nicht auskommen. Diese, anfangs nur in vorsichtiger Beschränkung zugelassen, eroberten sich allmählich ein immer weiteres Terrain. Auch drängten die Erscheinungen der sprachlichen Formbildungen und des Bedeutungswandels mehr und mehr zu psychologischen Fragestellungen. So ereignete sich in der Sprachwissenschaft wiederum das nämliche, was kurz zuvor in der Sinnesphysiologie eingetreten war. Auch der Sprachforscher wurde wider Willen Psychologe; und seine Psychologie glich jener der Sinnesphysiologen, abgesehen von den Modifikationen, die der Gegenstand mit sich brachte, beinahe wie ein Ei dem anderen. Jene Reflexionspsychologie, die ihre eigenen nachträglichen Überlegungen über die Dinge in diese selber verlegt, breitete sich unvermeidlich auch über dieses Gebiet aus. So fiel der Sprachpsychologie, die sich hier als ein erster Teil der Völkerpsychologie entwickelte, schließlich, um die Ähnlichkeit zu vollenden, im Grunde dieselbe Aufgabe zu, die vorher die Psychologie der Wahrnehmungsvorgänge gelöst hatte. Sah sich aber diese durch die neuen Gesichtspunkte, mit denen sie den Erscheinungen gegenüber trat, immerhin selbst zu neuen experimentellen Fragestellungen genötigt, so konnte es sich für die Sprachpsychologie nur in beschränktem Umfang um ähnliches handeln. In der Hauptsache blieb ihre Aufgabe, die von der Sprachwissenschaft gefundenen Tatsachen in die richtige psychologische Beleuchtung zu rücken. Und hier leistete ihr nun die vorangegangene Sinnespsychologie unschätzbare Dienste. Rückten doch nicht selten die sprachlichen Vorgänge alsbald in ein überraschendes Licht, wenn man auf sie nur die Prinzipien der

gleichen elementaren Assoziationen anwandte, die sich bei den Sinneswahrnehmungen bewährt hatten. Doch auf solche Rückwirkungen des einfacheren auf das verwickeltere Gebiet beschränkte sich keineswegs diese Wechselwirkung. Wichtiger waren vielleicht noch die neuen Einblicke, die sich, nachdem einmal diese Grundlage gegeben war, innerhalb der sprachlichen Vorgänge selbst in den Zusammenhang der seelischen Funktionen eröffneten. Insbesondere waren es hier die Erscheinungen der Wortbildung, der Satzfügung und des Bedeutungswandels, die das verwickelte Getriebe des menschlichen Denkens erleuchteten, und in denen zugleich die stetige Entwicklung der Apperzeptionsprozesse aus den einfacheren seelischen Vorgängen, vor allem aus den elementaren Assoziationen seinen treuesten Ausdruck fand.

Wie die übrigen Arbeitsgebiete der Völkerpsychologie, in denen sie mit den verschiedenen Zweigen der Kulturgeschichte in Beziehungen tritt, teils auf diese, teils auf die Psychologie selbst zurückwirken werden, läßt sich heute noch nicht übersehen. Diese Arbeitsgebiete gehören im wesentlichen nicht mehr der Gegenwart, sondern der Zukunft an. Immerhin läßt sich nach dem Vorbild der psychologischen Durchforschung der Sprache wenigstens das allgemeine Ziel angeben, das hier der Psychologie gesteckt ist. Es ist die Erkenntnis des geistigen Lebens in der Gesamtheit seiner Entwicklungen von den dunklen Regungen der Einzelseele in den Anfängen ihres Werdens an durch die Stufenfolge der individuellen Bewußtseinszustände bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen in Gemeinschaft und Geschichte. Dieses Ziel aber, ist es schließlich nicht dasselbe, das auf anderen Wegen freilich und mit ganz anderen Mitteln dereinst Hegel in seiner Philosophie des Geistes erstrebt hat? Es bleibt ein unvergängliches Verdienst Kuno Fischer's, in dem zuletzt erschienenen Band seines Meisterwerkes über die Geschichte der neueren Philosophie die Grundgedanken der Philosophie Hegel's vor allem in dem, was in ihr bleibenden Wert besitzt, ans Licht gestellt und damit, wie man wohl sagen darf, eine „Rettung" im Geiste Lessing's vollbracht zu haben. Auch in Hegel hat sich erfüllt, was die Geschichte überall bestätigt, daß eine große philosophische Schöpfung nicht bloß die Gedankenströmungen der vorangegangenen Zeit zusammenfaßt, sondern daß sie vielleicht mehr noch die Zukunft vorausnimmt, so sehr auch in dieser das Bild sich verändern mag, das jene,

befangen in den Mängeln und Vorurteilen ihrer Zeit, entworfen hat.

So trägt denn die Psychologie der Gegenwart die Spuren aller der Einflüsse an sich, in denen die Philosophie des vorigen Jahrhunderts die hauptsächlichsten der geistigen Strömungen dieser Zeit zum Ausdruck brachte. Von Herbart hat sie die ersten Anregungen zu einer exakten Betrachtung der Bewußtseinsvorgänge empfangen. An Schopenhauer klingen gewisse metaphysische und erkenntnistheoretische Gedanken an. Als ihr mächtigster Vorläufer ist aber schließlich in den allgemeinen Zielen, denen sie zustrebt, der Philosoph hervorgetreten, dem sie anfänglich am fernsten schien: Hegel. Und durch alle diese philosophischen Einflüsse geht, als die für die Ausbildung der neueren Psychologie entscheidende Einwirkung, der Kontakt mit jenen positiven Wissenschaften, die durch die Eigenart ihrer Probleme zu psychologischen Betrachtungen gedrängt wurden und selbst hinwiederum der Psychologie hilfreich waren. Damit ist in jenem Kampf zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften, der besonders um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts entbrannt war, vielleicht nicht zum wenigsten der Psychologie die Rolle der friedestiftenden Vermittlerin zugefallen.

Literatur.

Geschichtliche Darstellungen:

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Bd. 1. Aufl. 1894. 2. Aufl. 1902.

Sommer, Rob., Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. 1892.

Ribot, Th., Psychologie anglaise contemporaine. 1875. Psychologie allemande contemporaine. 1879. 2me Édit. 1885.

Villa, Guido, Psicologia contemporanea. 1899.

Hauptwerke zur Psychologie des 18. Jahrhunderts:

Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719.

— Psychologia empirica. 1732. Ps. rationalis. 1734.

Hartley, D., Conjecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione. 1746.
Hume, D., Treatise on human nature. 3 vol. 1739—40. Enquiry conc. human understanding. 1748.
Reimarus, H. S., Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere. 1762.
Tetens, J. N., Philos. Versuche über den menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1776—77.
Tiedemann, D., Untersuchungen über den Menschen. 1777—98.
Moritz, K. Ph., Magazin zur Erfahrungsseelenlehre. 1785—93.
Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798.

Neuere Assoziationspsychologie:

Mill, James, Analysis of the phenomena of the human mind. 1829. Neue Ausg. 1869.
Mill, John Stuart, A system of Logic rationative and inductive. 1843. 9. ed. 1865. (Zwei deutsche Übersetzungen von J. Schiel und von Th. Gomperz.)
Bain, Alexander, The senses and the intellect. 1855. 4. edit. 1894.
— The emotions and the will. 1859. 2. edit. 1865.
Spencer, Herbert, Principles of Psychology. 1855. 5. edit. 1890.

Herbart und Beneke:

Herbart, J. F., Lehrbuch zur Psychologie. 1816. (Ges. Werke Bd. 5.)
— Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824—25. (Ges. Werke Bd. 5 u. 6.)
Drobisch, M. W., Erste Grundlinien der mathem. Psychologie. 1855.
Beneke, Ed., Psychologische Skizzen. 2 Bde. 1825—27.
— Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1833. 4. Aufl. 1877.

Sinnesphysiologie und Psychophysik:

Müller, Joh., Handbuch der Physiologie. 4. Aufl. 1841.
Hering, Ewald, Raumsinn des Auges, in Hermanns Handbuch der Physiologie. Bd. 3. 1879.
Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik. 1. Aufl. 1867. 2. Aufl. 1896.
— Die Lehre von den Tonempfindungen. 1862. 4. Aufl. 1877.
Wundt, W., Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. 1858—62.
Fechner, G. Th., Elemente der Psychophysik. 1860. 2. Aufl. 1889.
— Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 1851. 2. Aufl. herausgeg. von Kurd Lasswitz 1902.
Müller, G. E., Zur Grundlegung der Psychophysik. 1878.
Lipps, G. F., Grundriß der Psychophysik. 1899.

Neuere Gesamtdarstellungen der Psychologie:

Brentano, Franz, Psychologie vom empirischen Standpunkte. 1. Bd. 1874.
Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1897—1902.

Höffding, H., Psychologie. Deutsche Übers. 1887. 2. Aufl. 1893.
James, W., Psychology. 2 vol. 1890.
Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. 1902.
Jodl, F., Psychologie. 1896. 2. Aufl. in 2 Bden. 1902.
Külpe, O., Grundriß der Psychologie. 1893.
Ladd, G. T., Elements of physiological Psychology. 1887.
Lazarus, M., Leben der Seele. 1856. 3. Aufl. 3 Bde. 1882.
Lipps, Th., Grundtatsachen des Seelenlebens. 1883.
— Leitfaden der Psychologie. 1904.
Lotze, H., Medizinische Psychologie. 1851.
Münsterberg, Hugo, Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1900.
Steinthal, H., Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1. Bd. 1871. 2. Aufl. 1881.
Wundt, W., Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 1863. 3. Aufl. 1897.
— Grundzüge der physiologischen Psychologie. 1873—74. 5. Aufl. in 3 Bden. 1902—03.
— Grundriß der Psychologie. 1896. 6. Aufl. 1904.
— Völkerpsychologie. 1. Bd. (Die Sprache). 1900. 2. Aufl. 1904.
Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie. 1891. 5. Aufl. 1903.

Ethik.

Von

Bruno Bauch.

Einleitung.

Philosophiefeindlichen Tendenzen, die den Mangel an Übereinstimmung der philosophischen Meinungen gern zum Gegenstand des Spottes machen, oder ihn doch vornehm zu belächeln pflegen, scheint der gegenwärtige Stand der Ethik mehr, wie der jeder anderen philosophischen Disziplin die Abneigung gegen alle Philosophie besonders stärken zu können. Nirgends prallen vielleicht die vorhandenen gegensätzlichen Anschauungen heute so schroff auf einander, wie hier. Und künftige Historiker werden es vielleicht recht verständlich finden, daß die Ethik unserer Zeit der Geringschätzung selbst dieser Zeit anheimgefallen ist. Die größte Anerkennung, die man in ethischer Beziehung, wenigstens im allgemeinen, den letzten Jahrzehnten zollen wird, dürfte möglicherweise das Zugeständnis sein, daß das menschliche Handeln vielleicht mehr mit sich selbst in Übereinstimmung gewesen ist, als die Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns, als die Ethik.

Ja innerhalb der Philosophie, d. h. von seiten der Philosophen selber wird diese Disziplin heute als Stiefkind behandelt. Nur wenige unserer führenden Denker haben überhaupt eine Ethik in systematischem Zusammenhange durchgeführt. Andere, auch nur wenige, haben ihre ethischen Anschauungen im Zusammenhange ihres, obwohl vielleicht selbst sehr stark ethisch

bestimmten Gesamtsystems vorgetragen. Und wieder andere haben ihre wissenschaftlich ethischen Äußerungen auf die Prinzipienfrage oder auf Einzelprobleme in monographischer Behandlung beschränkt, oder ihre Anschauungen gar nur in der bescheidenen Form des Essays verlauten lassen.

Sie alle schauen mit mehr oder minder berechtigter Geringschätzung auf die eigentlichen Ethiker herab. Zu entscheiden, wieweit diese vielleicht zum Teil sehr berechtigte Geringschätzung nun wirklich zu Recht besteht, das ist hier nicht der Ort. Vielleicht geht das aus unserer Untersuchung selbst hervor. Nur das eine darf hier schon betont werden: In kritischer Rücksicht sind diese ethischen Arbeiten, obwohl sie sich uns, wenigstens größtenteils, nur als Parerga des systematischen Schaffens der Philosophen darstellen, ungemein wertvoller, als jene voluminösen Opera derer, die in erster Linie oder gar ausschließlich Ethiker sind. Wenn wir jedoch auf die faktische Wirkung sehen, auf den Erfolg, den die ethischen Arbeiten nach außen hin haben, so ist unverkennbar, daß diejenigen in erster Linie für weitere Kreise bestimmend und richtunggebend sind, deren eigentliches und ausschließliches Gebiet die Ethik ist.

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer", — für dieses Wort Schopenhauer's bildet diese eigentümliche Konstellation unserer heutigen Ethik die beste Illustration. Die in strenger Wissenschaftlichkeit verfahrenden ethischen Arbeiten sind, der Natur der Sache nach, auf engere Wirksamkeit beschränkt, als populäre Tendenzen. Dazu kommt, daß diese allerhand Tagesfragen, die mit der Ethik, sofern sie als Wissenschaft auftreten kann, nichts zu schaffen haben, meist mit ebensoviel Gewalt, als mit wenig logischem Recht, in das ethische Problem hineinzwängen, und daß sie, entsprechend ihrer äußeren Wirksamkeit, die ethische Wissenschaft selbst auf den äußeren und äußerlichen Erfolg zuspitzen.

Allein wir wollen durch diese einleitenden Bemerkungen unserer eigentlichen Untersuchung nicht vorgreifen. In dieser selbst sollen die einzelnen Richtungen, in denen sich die Ethik gegenwärtig bewegt, zu Worte kommen. Es versteht sich dabei von selbst, daß es uns von vornherein und unserem Zweck entsprechend, niemals auf die Ansichten gerade dieses oder jenes philosophischen Schriftstellers anzukommen braucht, sei es auf eines solchen ausgebautes ethisches System, sei es auf seine

Bearbeitung eines ethischen Einzelproblems. Alles, was hier unternommen werden soll, ist eine Darstellung der mannigfaltigen ethischen Gesamtüberzeugungen im äußersten Umriß, wie sie in der Gegenwart wirklich und wirksam sind, und wie sie einander selbst gegenübertreten. Wo aber, wie im zweiten Kapitel dieser Untersuchung, vor allem die Darstellungsweise eines einzelnen selbst berücksichtigt wird, da geschieht es, weil hier das Typische allein klar zum Ausdruck gelangt, während die übrigen Anhänger des dort entwickelten Standpunktes gar zu reichlich an Verworrenheit leiden. Aber auch hier kommt es uns nur auf das Typische, nicht auf die Darstellung des einzelnen selber an.

So beschränken wir uns auch in bezug auf die anderen hier zu entwickelnden Richtungen ausdrücklich auf die Darstellung des Allgemein-Charakteristischen. Und hier soll es sich gar nicht um dieses oder jenes ethische System, nicht um diese oder jene ethische Ansicht als solche handeln, sondern um die großen historischen in der Gegenwart wirksamen Typen, um die Zusammenfassung der ethischen Anschauungen, die in unserer Zeit lebendig und wirksam sind, und denen sich einzelne Systeme und Ansichten selbst ein- und unterordnen lassen.

Suchen wir aber alle die gegenwärtigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Ethik zu solchen Typen zusammenzuschließen, so heben sich scharf und deutlich drei Gruppen gegeneinander ab. Mögen die Vertreter einer jeden, wie das nicht anders sein kann, selbst im einzelnen Differenzen zwischen sich aufzuweisen haben, so bildet doch jede Gruppe für sich ein Ganzes und steht zu jeder anderen immer in einem gewissen Gegensatze. Charakterisieren lassen sie sich als: ethischer Dogmatismus, als „immoralistischer“ Individualismus und als kritische Ethik.

Zugleich soll durch diese Untersuchung deutlich werden, welche dieser Strebungen unter kritischem Betracht berufen erscheint, die Führung in Zukunft zu übernehmen, so sehr ihr vielleicht unter rein tatsächlichem Betracht die unmittelbare Gegenwart noch entgegensteht. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß das augenblickliche Übergewicht einer dieser Richtungen keine entschiedene rechtmäßige und dauernde Herrschaft bedeuten kann. Vielmehr ist heute offenbar bereits eine hochbedeutsame Krisis in der ethischen Entwicklung im Anzuge. Unsere Zeit mit diesen ihren gegensätzlichen Anschauungen steht vielleicht sogar schon mitten darin.

I. Der ethische Dogmatismus.

Zu den herrlichsten Ruhmestiteln des verflossenen Jahrhunderts gehört, wie dies schon unzählige Male betont worden ist, der Aufschwung, den die Naturwissenschaften genommen haben, und die Geschichte wird immer und überall deren tiefgehende gewaltige Errungenschaften anerkennen müssen. Bezeichnet sich doch unsere Zeit mit nicht unberechtigtem Stolz als das „Zeitalter der Naturwissenschaft“, und hat man doch das verflossene Jahrhundert selbst als das „Jahrhundert der Naturwissenschaft“ angesprochen. In der Tat ist vielleicht niemals in der Geschichte der Wissenschaft eine wissenschaftliche Betrachtungsweise so tief in das allgemeine Interesse gedrungen, hat wissenschaftliches Streben so bestimmend gewirkt und eingegriffen auf die allgemeine Vorstellungsweise und solche Verbreitung und Anerkennung gefunden in den weitesten Kreisen, wie das naturwissenschaftliche Denken, wie die Betrachtungsweise der Naturwissenschaft in unserer Zeit.

Mit so berechtigtem Stolze daher auch der moderne Naturforscher auf die Erfolge seiner Wissenschaft hinweisen mag, mit so neidloser Freude jeder, — auch wenn er nicht selbst auf diesem Gebiete forschend tätig ist, wenn er nur seinen Sinn offen hält, für die Errungenschaften, die menschliches Wissen und Erkennen hier gezeitigt haben, ja jeder, der überhaupt für Wissen und Erkennen Sinn hat, — die Erkenntnistaten unserer modernen Naturwissenschaft anerkennen mag, so hat doch gerade dieser ungeahnte, hohe und gewaltige Fortschritt eine weniger erfreuliche, als leicht begreifliche Nebenwirkung gezeitigt, hat die glänzende Entwicklung des modernen Naturerkennens eine weniger glanzvolle, ja trübe Gegenspiegelung auf anderen Wissensgebieten nicht nur nicht verhindert, nicht bloß ermöglicht, sondern geradezu bedingt und hervorgerufen.

Es ist gewiß leicht verständlich, daß die von Triumph zu Triumph führende Siegeslaufbahn der modernen Naturwissenschaft das allgemeinste und weiteste Interesse auf sich zog, und darum ist es ebenso verständlich, daß sie dieses Interesse von den übrigen Gebieten menschlichen Wissens zeitweilig ablenkte. Es fehlte der Zeit an Zeit, um diese in gleicher Weise fruchtbar weiter zu bebauen und das hier bereits Erreichte so glücklich

fortzubilden und weiterzuführen, um mit den Fortschritten der Naturwissenschaft, wenigstens von Anfang an, gleichen Schritt zu halten. Was diese auf ihrer unvergleichlich raschen Siegeslaufbahn an Kraft gewonnen, das mußte der Arbeit jener verloren gehen. Sie hatte mit einem glücklichen Griff zeitweise fast alle Kräfte an sich gerissen, so daß anderen Wissensgebieten nur wenige verblieben.

Wollten wir daher im Hinblick auf den zeitweiligen relativen Stillstand für den Gang der Wissenschaft dieser Zeit nur Klagen und Bedauern haben, wie das manchmal Brauch ist, so hieße das undankbar und ungerecht gegen die Geschichte der Wissenschaft sein, es hieße eben die Bereicherung übersehen, die unser Wissen gerade durch das Naturerkennen erfahren hat. Und vollends die Naturforschung für den relativen Stillstand auf Gebieten, die mit ihr selbst nichts zu tun haben, verantwortlich machen, wäre ebenso ungereimt, wie unbillig.

Etwas anderes aber ist es um die historische Verantwortlichkeit, die der Arbeit auf diesen Gebieten selbst zufällt. Freilich, das haben wir auch bereits betont, das Interesse für sie schien während der Spannung in der die allgemeine Aufmerksamkeit durch den Gang der naturwissenschaftlichen Bewegung anfangs gehalten ward, erlahmt, weil abgelenkt. Und insofern können wir, um dem Fortschritt des Naturerkennens historisch gerecht zu werden, natürlich keine Schuld den übrigen Wissensgebieten für ihr Zurückbleiben beimessen, denn sie blieben im Anfang jener Bewegung einfach unbebaut liegen. Allein — und das ist viel schlimmer, als ein bloßes Zurückbleiben gegenüber den naturwissenschaftlichen Fortschritten, — als man wieder Zeit gewann, sich innerhalb dieser Gebiete auf seine eigenen Aufgaben zu besinnen, da zeigte es sich, daß man alle Selbstbesinnung, alle Besinnung auf die Eigenart der eigenen Aufgaben verloren hatte. Als die Naturforschung ihre großen Erfolge errungen, als sie sich auf die jetzt erreichte Höhe emporgearbeitet hatte, da galt es, von hier aus selbst jene Erfolge fruchtbar zu machen. Und fruchtbare Wirkungen mußten von hier aus auch auf andere Gebiete des allgemeinen Geisteslebens überfließen. Nicht nur das praktische Leben sollte seinen Teil daran haben, vor allem sollte die Wissenschaft neue Anregung erhalten, sich auf neue Methoden methodisch zu besinnen.

Aber anstatt dieser methodologischen Besinnung erfolgte

eine dogmatische, kritiklose Übernahme der Methode, die auf naturwissenschaftlichem Gebiete ihre glänzenden Resultate erzielt und mit ihnen ihre unzweifelhafte Berechtigung erhalten hatte. Nunmehr sollte diese völlig dogmatisch auch auf ganz und gar außer der Naturwissenschaft liegende Gebiete angewandt werden. Im blind dogmatischen Taumel ward schließlich eine einige alleinseligmachende Methode proklamiert: die Methode der Naturwissenschaft. Ihr sollte sich aller Wissensbetrieb ein- und unterordnen lassen. Mit der allgemeinen Gesetzeswissenschaft, mit der man der Natur durch Wissen Herr geworden, sollte sich nun auch das ganze Leben und Werden der Kultur begreifen und umspannen lassen. In dem Netze der allgemeinsten Schemata glaubte man die individuellste Wirklichkeit, das absolut Einmalige der lebendigen Wirklichkeit einfangen zu können. Vor dem Richtspruch der strengen Wissenschaft sollte nur das bestehen, was sich auf naturwissenschaftliche Methode bestimmen lassen könnte. Alle wissenschaftliche Betätigung sollte sich über einen und denselben methodischen Kamm scheren lassen.

Es sei zum Ruhme der Naturforscher gesagt, daß nur wenige von ihnen sich dieser dogmatischen, allzu vorschnellen Verallgemeinerung schuldig gemacht haben. Dieser methodologische Dogmatismus ist vielmehr die sonderbare Neuschöpfung gerade jener, deren Wissenschaft Kultur und Geschichte zum Gegenstande hat. Historiker und Philosophen sind es eigentlich, die den guten Sinn der Gesetzesmethode innerhalb der Naturwissenschaft durch Anwendung auf die Geschichtswissenschaft in sein Gegenteil verkehrten. Und wie allgemein das geschichtliche Leben, so sollte auch insbesondere das sittliche Leben zwecks wissenschaftlicher Betrachtung „auf die Basis der naturwissenschaftlichen Methode erhoben“ werden, so sollte die Ethik „auf naturwissenschaftlicher Grundlage“ bearbeitet und dargestellt werden.[1])

[1]) In seiner Entstehungsgeschichte hängt mit dem naturalistischen methodologischen Monismus ein philosophischer, kritischer Monismus der Methode zusammen. Sie sind im Prinzip durchaus zu trennen, absolut verschieden. Ich möchte beide hier nicht miteinander verwechselt wissen. Auch der kritische methodologische Monismus sucht unter höherem, als bloß naturalistischem Gesichtspunkte, den Unterschied der Methoden aufzuheben. Ob mit Recht, darüber ließe sich streiten. Aber das zu entscheiden ist hier gar nicht der Ort. Jedenfalls aber tut er es aus kritischer Erwägung heraus, und nicht durch einfache Übertragung der Methode

1. Der naturalistische Dogmatismus ist heute ein ganz besonders hervorstechendes Charakteristikon innerhalb der Gesamtbewegung der Ethik. Und diese läßt sich nach einer Richtung hin direkt als Naturalismus ansprechen. Was vor Jahrhunderten bereits durch den Begriff des „Kampfes aller gegen alle“ als Mechanik der Begehrungen für Ethik ausgegeben ward, das erscheint durch den modernen Begriff des „Kampfes ums Dasein“ selbst ein neues Daseinsrecht, nicht etwa bloß für die Naturwissenschaft, sondern gerade für die Ethik zu erhalten. Sie soll unter diesem Betracht selbst bloß eine naturwissenschaftliche und zwar anthropologisch-biologische Disziplin sein. Die Entwicklungsbewegungen der großen sozialen Massen sollen mechanisch erklärt und aus dieser Erklärung sollen die Bestimmungen für das Handeln des einzelnen zugleich als dessen Richtschnur gewonnen werden. Physikalische und biologische Regeln sollen auf das sittliche Leben übertragen werden, und unter dem Namen einer Sozialethik wird jenes selbst zur Lehre von der Symbiose oder gar vom Parasitismus herabgedrückt. Bestimmte „Natur- und Gesellschaftszustände“, „soziale Instinkte und Gewohnheiten“ sollen zur Grundlage der Moral gemacht werden.

Gewiß läßt sich das Leben auch als eine naturwissenschaftliche Tatsache betrachten; und die Biologie hat als naturwissenschaftliche Disziplin ihr gutes Recht und ihren guten Sinn. Gewiß steht ferner das Leben unter allgemeinen kausalen Gesetzen, wie jedes Naturgeschehen sonst, und die Biologie hat es zur Aufgabe, diesen allgemeinen Naturgesetzen des Lebens, seien sie physiologischer, seien sie psychologischer Art, nachzugehen, sie zu erforschen und auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Das ist ihr Ziel.

Aber die naturalistisch-dogmatische Ethik muß, eben weil sie Ethik sein will, weil sie als solche zugleich eine Richtschnur für das Handeln und nicht bloß eine Erklärung des Handelns liefern will, über jenes rein naturwissenschaftliche Ziel hinausgehen. Sie muß, das liegt im Begriff der Ethik und ist darum von dieser nicht zu trennen, zugleich Wertgesichtspunkte aufstellen. Und das tut sie auch und biegt so, ganz dogmatisch und mit völlig ahnungsloser Konsequenz, doch schon von ihrem ursprünglichen Mechanismus ab. Aber wie gelangt sie nun zu jenen Wertgesichtspunkten? Nicht anders, als durch die Tatsache des Lebens selbst. Denn, ohne auf den Unterschied zwischen Naturgesetz und Norm, zwischen Tatsache und Wert, zwischen Motiv und Zweck des weiteren kritisch zu reflektieren, gilt ihr diese Tatsache selbst schlechthin als Wert, ja als der Inbegriff aller sittlichen Werte. Das Leben ist der Güter höchstes — das ist das Grunddogma dieser ethischen Richtung. Sie fragt nicht danach, wonach eine Tatsache überhaupt gewertet werden könne; nicht, woher sie ihren Wert empfängt; nicht danach, wie etwas, das ist, zugleich sein sollen könne, — worin der Wertbegriff allein wurzelt, — sondern Sein und Sollen, Tatsache und Wert fallen ihr nicht auseinander; ihr ist alles eins. In einem unentrinnbaren und unbeirrbaren Dogmatismus stempelt sie die Tatsache des Lebens zugleich zum höchsten ethischen Wert.

Und wie diese Naturtatsache als der höchste Wert gepriesen wird, so gelten dieser Theorie zugleich gewisse allgemeine mechanische Naturgesetze, unter denen jene Tatsache selbst steht, als besondere Richtschnuren, die dazu leiten, das Leben zu erhalten und zu fördern.

Eine Philosophie, die zur Basierung einer allgemeinen theoretischen Weltanschauung sich blindgläubig an das Dogma einer absoluten Materie klammert, und der in letzter Linie alles Ge-

---

in blind naturalistischem Dogmatismus. Und ebendarum hat auch das gesamte Geistesleben im systematischen Zusammenhange seiner Anschauungen eine ganz andere Bedeutung, wie für den Naturalismus. Und namentlich sind dessen ethische Überzeugungen ganz unvergleichbar mit denen jenes. Es wäre eine durchaus unrechtmäßige Berufung von seiten des Dogmatismus, wenn er sich für seine Identifizierung von Normen und Naturgesetzen auf sie stützen wollte. Freilich scheint es manchmal, als ob auch sie durch den Begriff der Allgemeingültigkeit nun den des Naturgesetzes mit dem der Norm in Eins setzten. In Wahrheit wird aber hier gar wohl die logisch allgemeingültige Erkenntnisaufgabe von der allgemein statthabenden Regel der Naturbestimmtheit unterschieden und dem bloß naturhaften Sein das über diesem stehende Sollen entgegengestellt. Und deswegen wäre es doch gut, nun auch diese Unterscheidung terminologisch streng durchzuführen, schon damit der Dogmatismus sich nicht durch eine unrechtmäßige Berufung auf sie an ihnen versündigte. Wenn wir also hier zum Verständnis des ethischen Dogmatismus diese methodologische Fragen berühren mußten, kommen sie für die Ethik des kritischen Monismus der Methode gar nicht in Betracht. Im Gegenteil wissen wir uns mit dessen Ethik — sowenig wir vielleicht selbst uns seine Methodologie anzueignen vermöchten, — in den letzten und obersten Prinzipien einig; es kann uns also nicht beikommen, sie in dieses Kapitel einordnen zu wollen. Dies nur zur Vermeidung von Mißverständnissen!

schehen auf der Verbindung und Trennung kleinster Massenteilchen beruht, muß natürlich das bloße Dasein des Individuums als der letzte Ankergrund auch der praktischen Überzeugung gelten. Und namentlich in praktischer Rücksicht ist diese ganze Anschauungsweise wirksam. Zwar mag ihre theoretische Fundierung innerhalb der wissenschaftlichen Denkweise längst das alte Ansehen verloren haben, mögen immerhin gerade die Kreise, in denen sie dereinst Geltung besaß, nämlich die Kreise der naturwissenschaftlich bestimmten Weltanschauung, sie längst in ihrer Haltlosigkeit durchschaut haben, und mag sie hier nur noch in dem Kopfe dieses oder jenes vereinzelten Nachzüglers ihr Wesen treiben, so erfreuen sich doch ihre praktischen, obwohl ihrer Basis beraubten und darum in der Luft schwebenden Konsequenzen, immer noch eines mächtigen Ansehens innerhalb einer populären Lebensanschauung der weitesten Kreise. Ihnen gilt das Individuum als nichts anderes, denn lediglich als ein Komplex von Atomen, die mit einander nach allgemeinen mechanistisch bestimmbaren Gesetzen in Wechselwirkung stehen, derart daß sie in der relativen Konstanz dieser ihrer Wechselwirkung das Einzelleben gänzlich verstehen und begreifen lassen sollen. Und wie ganz allgemein im Naturgeschehen sich das einzelne nur so lange erhält, als es in seiner materiell-kausalen Bestimmtheit nicht in Kollision gerät mit den Wirklichkeitsbestimmungen außer ihm, und wie nur unter dieser Bedingung die Konstanz seiner relativen materiellen Einheit gewahrt wird, so gelingt auch in praktischer Beziehung die relative Konservierung des Daseins, seines lieben Lebens dem handelnden Wesen nur, wenn es um Kollisionen zu vermeiden, seine Daseinsinteressen, die ja seine höchsten Interessen sind, mit denen aller übrigen Individuen, soviel wie möglich zur Einstimmung und Einheit bringt.

Es ist durchaus konsequent von einer Ethik, die dogmatisch zum Inbegriff aller Werte das bloße Leben macht, daß sie auf dessen Konservierung als auf einen absoluten und zugleich selbstverständlichen Wert dringt. Und ebenso konsequent ist es von ihr, wenn sie im Leben nichts anderes sieht, als eine bestimmte materielle Kombination, daß sie auf deren Bedingungen selbst den äußersten Wert legt. Sieht sie diese nun durch andere derartige Kombinationen gefährdet, sieht sie im Leben, der Hauptsache nach, nichts anderes als den allgemeinen Kampf um den Futterplatz, so wird sie „naturgemäß“ diesen Kampf, da

er selbst nie aufzugeben ist und zum Begriff des Lebens selber gehört, wenigstens in die Bahnen zu lenken suchen, die auf allen Seiten möglichst viele Überlebende und möglichst wenig Unterlegene aufweisen können.

So werden nach Kräften die Daseinsinteressen des einzelnen mit denen der Gesamtheit zum einheitlichen Ausgleich gebracht. Ja der einzelne wird, indem er sich in den Dienst der allgemeinen Lebensinteressen stellt, seine eigenen zugleich mit am besten fördern. Er wird so ein nützliches und brauchbares Glied der Gattung, und dieser muß an der Existenz jenes selbst gelegen sein. Welche tiefe Begründung der Moral hat man nicht in dem mit Jubel aufgenommenen und auch heute immer und immer wieder zitierten Satze gesehen: „Da nun der Mensch ein wesentlich gesellschaftliches Wesen ist und ohne Gesellschaft gar nicht oder nur als Raubtier gedacht werden kann, so ist leicht einzusehen, daß sein Zusammenleben mit anderen ihm Pflichten der Gegenseitigkeit auferlegen mußte, welche sich im Laufe der Zeit zu bestimmten Moralgrundsätzen entwickelten.“ Als „Bedürfnis der Gesellschaft“, als Prinzip der „Gegenseitigkeit“, das „den Zwecken der Gesellschaft und damit auch dem einzelnen als Glied derselben nützt“, wird die „naturgemäße“ Moral verstanden. Die Prinzipien des Nutzens und Schadens, treten an dieser Stelle unter dem Namen der Gegenseitigkeit mit ihrer charakteristischen Äußerlichkeit und Veräußerlichung des sittlichen Lebens als ethische Wertgesichtspunkte in die theoretischen Überlegungen ein: Was dem Leben und der Existenz der größten Anzahl am meisten nützt, das erlangt die höchste ethische Bedeutung, und was dem Leben der größten Anzahl am meisten schadet, das bezeichnet den größten ethischen Unwert. Der „allgemeine Nutzen“, das „Wohl der Gesamtheit“ ist das höchste sittliche Ziel. Aller ethisch-dogmatische Naturalismus ist zugleich immer Nützlichkeitsethik, Utilitarismus. Gerade als solcher glaubt er nicht allein die Entwicklungsbewegungen der großen Massen kausal-gesetzlich bestimmen zu können, sondern hält sich als ethische Theorie auf Grund dieser Kausalgesetzlichkeit auch für fähig, normative Richtpunkte für das Handeln geben zu können. „Nutzen“ und „Gegenseitigkeit“ — das sind die Gesetze, unter denen das Leben der größten Anzahl steht und in ihnen hat der einzelne zugleich die Direktive, mit seinen individuellen Interessen in denen der

allgemeinen Masse aufzugehen. Wenn so auch die Eigenart des Individuums verschwindet und einem allgemeinen Lebensdurchschnitt Platz macht, so bewahrt es doch der Güter höchstes, sein liebes Leben. Sein „natürlicher Erhaltungstrieb“ wird befriedigt, indem er an der Erlangung des „allgemeinen Nutzens“ mitarbeitet. So wird er „sein eigenes Wohl in dem Wohle der Gesamtheit und der übrigen wiederfinden.

Unter solchem Gesichtspunkte kann mit einer kleinen Begriffsverschiebung diese ganze ethische Richtung sogar von „allgemeiner Menschenliebe“ sprechen, da deren letzter Grund doch immer die Eigenliebe ist. Sie kann sich — eine schöne Sache mit einem ebenso schönen Worte — sogar ruhig als Altruismus bezeichnen, da ihr Altruismus ja doch immer auf dem Egoismus beruht. Und wenn sich rührselige Stimmungen geltend machen, so lassen sich auch diese in der Theorie leicht placieren: Der alle weichen Gemüter so erschreckende Begriff des Kampfes ums Dasein legt ja die Vorstellung des allgemeinen Leidens nahe. Und in einer leicht vollzogenen Repristination des Pessimismus erhält der Begriff des Mitleids hier seine Stelle. „Bildet doch die Eigenliebe im Grunde die letzte und höchste Triebfeder aller unserer Handlungen, selbst der guten, da die meisten guten Handlungen aus dem Mitleid entspringen.“ — Da haben wir der Weisheit letzten Schluß: In dem allgemeinen Naturgesetze der Eigenliebe oder der Glückseligkeit des einzelnen ist zugleich das allgemeine sittliche Gesetz begriffen: als höchste sittliche Norm die Wohlfahrt der Gesamtheit. Denn die tiefste sittliche Einsicht dieser Theorie lehrt ja aufs deutlichste, daß jedes Individuum, also auch das „soziale Wirbeltier“ Mensch, eben am besten fährt, wenn es den anderen Exemplaren seiner Gattung in allen seinen Interessen möglichst konform ist.

Das ist die prinzipielle Anschauungsweise des naturalistischen Dogmatismus in der Ethik. Aber mit ihm ist der Dogmatismus überhaupt nicht erschöpft. Seine ursprüngliche naturalistische Abkunft vergessend, ja verleugnend und sich ihrer schämend lebt dieser dogmatische Typus sich in einer anderen Richtung weiter aus, die oft genug, sich selbst nicht verstehend, in einen strengen Gegensatz, ja in einen erbitterten Kampf mit der ursprünglichen gerät.

2. Die sogenannte Erfolgsethik, in dem dogmatischen Prinzip sowohl, wie zu einem Teil in ihrer Methode, kaum von dem

naturalistischen Dogmatismus zu trennen, sträubt sich nur zum anderen Teil gegen die streng mechanisch-methodologische Durchführung seiner Grundgedanken. Und doch ist sie im Grunde nichts anderes, als eine ausführliche Entwicklung der naturalistischen Prinzipien in ihre Konsequenzen für das gesamte praktische Leben. Sie teilt mit ihm die absolute Wertung des Lebens, und auch ihr gilt, genau wie jenem, in letzter Linie das Leben als der Güter höchstes. Und das Handeln des Menschen kann sie nach keinem anderen Maßstabe, als dem äußeren Erfolge für das Leben bewerten, woher sie recht eigentlich ihren Namen hat. Aber in der Durchführung des Gedankens zeigt sich doch ein Unterschied zwischen beiden. Allein dieser Unterschied ist mehr ein solcher der Worte, als der Begriffe. Sie versichert zwar, von der naturalistischen Ethik prinzipiell unterschieden zu sein, und doch erklärt sie: die Moralgesetze seien Naturgesetze und sollen auch wie Naturgesetze erkannt werden. Es seien allerdings gerade jene Naturgesetze, auf denen die menschliche Wohlfahrt beruhe. Auf anthropologische Bestimmungen soll also auch hier das gesamte System der Ethik aufgebaut werden. Danach scheint es, wo nicht unmöglich, so doch sehr schwer, die Erfolgsethik von dem gewöhnlichen ethischen Naturalismus zu unterscheiden.

Was beide mehr zu trennen scheint, als wirklich trennt, das ist ein Plus von teleologischer Überlegung, das in die naturalistische Prinzipienlehre der zweiten Richtung mit hineinspielt. Ganz hatte ja auch der gewöhnliche Naturalismus, sofern er überhaupt Ethik begründen wollte, des Zweckbegriffs nicht entraten können. Aber dieser lag mehr implizite, als explizite seiner Lebens- und Nützlichkeitsbewertung zugrunde. Vor allem aber kam es ihm doch darauf an, rein mechanistisch-ethische Prinzipien zu gewinnen, die zugleich allgemein-menschliche Naturgesetze sein sollten. Er begnügte sich auch mit der Aufstellung bloßer ethischer und zugleich kausaler Prinzipien (wie die eigene Glückseligkeit und die allgemeine Wohlfahrt, der Egoismus und Altruismus, die Eigenliebe und Gegenseitigkeit sie bezeichnen), ohne im weiteren ein gänzlich durchgeführtes System der Ethik darauf aufzubauen. Ihm war lediglich oder doch hauptsächlich an der genetischen Betrachtung dessen gelegen, was er als Prinzip notwendiger Entwicklung der ethischen Vorstellungen ansprechen zu können vermeint. Die zweite dogmatische Richtung

nun setzt zwar, wie bereits bemerkt, ebenfalls an die Spitze ihrer Untersuchung als erstes Dogma den absoluten Wert des Lebens und als zweites Dogma die Identität der Moralgesetze mit Naturgesetzen, wie solche etwa Biologie und Anthropologie aufzustellen imstande sein möchten. Insofern sind beide dogmatische Tendenzen eins.

Aber die allerdings nicht erheblich teleologische Differenz macht sich doch unter folgenden Gesichtspunkten etwas geltend. Erstens da die reine naturalistische Ethik trotz ihres Wertgesichtspunktes, den sie an die Tatsache des Lebens heranträgt, doch nur eine biologische Disziplin sein will und auf den Unterschied von Tatsache und Wert nicht weiter reflektiert, sondern vielmehr ganz unkritisch beide identifiziert, so nimmt sie auch ohne weitere Reflexion das Dogma der Einheit von Normen und Naturgesetzen hin, während die Erfolgsethik, die zugleich Technologie und Lehre der Lebenskunst sein will, diese Identifizierung mit Reflexion und Bewußtsein vollzieht und darum trotz ihres teleologischen Bemühens eigentlich antiteleologischer und naturalistischer, weil weniger naiv, als der crude Naturalismus ist. Sie drückt mit Bewußtsein unter diesem Betracht die Normen zu Naturgesetzen herab.

Zweitens macht sich das teleologische Bestreben der Erfolgsethik doch auch positiv geltend, indem sie nunmehr andererseits mit Bewußtsein die Naturgesetze zu Normen erhebt und als Lebenskunstlehre die rein mechanische Betrachtungsweise nun wirklich mehr als der ethische Naturalismus durchbricht. Dieser hat das, wie gesagt, allerdings nur implizite, mit seiner Lebensbewertung ja ebenfalls schon getan. Aber die Erfolgsethik tut das auch noch ganz ausdrücklich, indem sie in ihrem weiteren Ausbau die naturalistischen Gesichtspunkte und naturnotwendig entstandenen ethischen Anschauungsweisen auf ihre Zweckmäßigkeit für das Leben untersucht. Sie nimmt darum, obwohl, wie bereits bemerkt, eine teleologische Betrachtung jeder, unbewußt selbst der naturalistischen Ethik eignet, doch mit besonderer Vorliebe den Namen der teleologischen Ethik öfters für sich ganz allein in Anspruch, um, wie es scheint, ihren eigenen Naturalismus zu verbergen und sich von dem gewöhnlichen Naturalismus, soweit das überhaupt möglich ist, zu unterscheiden.

Von all den Widersprüchen in ihrem Bemühen — deutlich genug sind sie ja geworden — noch ganz abgesehen, ist das

wohl kaum ein prinzipieller Unterschied beider Richtungen. Mechanische und teleologische Betrachtung gehen in den Prinzipien beider wirr und bunt durcheinander. Nur tritt in dem weiteren Ausbau, den die Erfolgsethik vollzieht, die teleologische Betrachtung mehr zutage, wie im Naturalismus, mit dem sie das Leben als letztes und höchstes Telos gemein hat.

Und als dritten, fast noch äußerlicheren, Unterschied kann man eben diesen Ausbau zum System anführen. Der Naturalismus als solcher hält sich zumeist innerhalb seiner naturalistischen Prinzipien, während es ganz eigentlich die Erfolgsethik ist, die diese in ihrer Anwendung auf die besonderen Formen des Lebens und in ihrem Erfolge für diese entwickelt.

Ein Kind des Naturalismus ist und bleibt die sogenannte Erfolgsethik auf jeden Fall. Die Wurzeln ihres Ursprungs liegen in naturalistischem Boden. Mag sie sich von der materialistisch-naturalistischen Weltanschauung auch noch so sehr entfernen und schon entfernt haben, so kann sie als Lebensanschauung nie und nimmer ihren Ursprung verleugnen.

Ein Blick auf die Art und Methode der Untersuchung dieser Theorie kann das auf das beste bestätigen. Ethik soll nach ihrer eigenen Erklärung nichts anderes sein, als die Lehre von den Lebensformen, die dem menschlichen Leben angemessen sind, eine Lehre die zeigen soll, wie die Dinge in den Dienst des Lebens zu stellen und für dieses nutzbar zu machen sind. So stellt sie, genau wie die naturalistisch-biologische Ethik das Leben als letzten Wert an die Spitze ihrer Untersuchung; ja sie erklärt: die Ethik verhalte sich zur Biologie, wie die Technik zur Physik.[1]) Sie scheint also doch die naturalistische Ethik in etwas vertiefen zu wollen. Der Trieb der Lebenserhaltung, so erklärt sie, hat bereits zu Formen des Gesamtlebens geführt, unter denen die Existenz des einzelnen gesichert erscheint. Das sind die „Naturgesetze“ des sozialen Lebens. Der Naturalismus erhebt diese zugleich — nur mehr reflexionslos und naiv — zu Regeln einer Sozialethik. Nichts anderes — nur mit mehr bewußter Reflexion — tut im Grunde auch die Er-

[1]) Hätte sie doch bald gesagt: wie das Handwerk zur Wissenschaft! Die Ethik überhaupt hätte sie ja damit nicht getroffen. Aber sich selbst hätte die Erfolgsethik treffend charakterisiert. Sie hätte sich in ihrem Wesen noch tiefer erfaßt; und auf Grund dieser Selbsterkenntnis hätte man doch noch etwas von ihr erhoffen können!

folgsethik. Sie will für die mehr unbewußte, naturalistische Tendenz zugleich den Grund angeben und glaubt damit ein hochbedeutsames philosophisches Geschäft zu besorgen. Aber worin besteht denn nun eigentlich jene philosophische Besinnung und Reflexion? In nichts anderem, denn in der tiefen Bemerkung, daß ein Verstoß gegen jene biologisch-ethischen Regeln das Leben schädigt, und daß ihre Befolgung dem Leben nützt. Gesichtspunkte, die auch der gewöhnliche Naturalismus hat. Aber — und das ist der eigentliche Fortschritt, die Vertiefung des Naturalismus und das eigentlich Philosophische ihres Bemühens, — von den Erfolgsethikern werden jene allgemeinen Gesichtspunkte nun auf die verschiedenen Einzelfälle des Lebens angewandt, und an diesen springt auch gleich der gewaltige Fortschritt über den gewöhnlichen Naturalismus hervor. So wird z. B. von Erfolgsethikern erklärt, dem Naturalismus gelte Mord und Diebstahl, Haß und Zorn, Mißtrauen und Feindschaft ganz instinktiv für verwerflich, weil mit absoluter Notwendigkeit die Entwicklung der Gesellschaft auf die Eliminierung jener gegen sie gerichteten Vergehen tendieren müsse. Die Erfolgsethik dagegen vertiefe diesen Standpunkt, indem sie sich nun ausdrücklich darauf besinne, daß Mord, Diebstahl usw. das Leben schädigen; Besitz, ja Existenz des Menschen gefährden und unsicher machen, und daß sie darum verwerflich seien. Fleiß, Redlichkeit, Vertrauen, Friedfertigkeit dagegen fördern das Leben und sind darum Tugenden. So wachsen in der Erfolgsethik die biologisch-anthropologischen Regeln zu sittlichen Normen aus; sie „besinnt“ sich ausdrücklich auf die „Pflichten“, die der Naturalismus mehr stillschweigend anerkennt und ausübt.

Freilich wird man billig bezweifeln können, ob diese „ausdrückliche Besinnung“ der Erfolgsethiker wirklich eine Vertiefung des Naturalismus bedeutet, oder ob der Naturalismus, indem er eine solche Anwendung seiner Prinzipien nicht zum besten gab, sich nicht vielmehr eine Platitude ersparte. Die Quintessenz beider Richtungen bleibt doch immer dieselbe: Wer gegen allgemeinere biologische Regeln verstößt, oder was dasselbe ist, Moralgebote übertritt, der wird mit höchst peinlichen Übeln bestraft. Wer dagegen die Moralgebote hält, d. h. sich den allgemeinen biologischen Regeln anpaßt, der wird sich dabei äußerst wohl befinden, die ganz gemeine Volksweisheit: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu“ und

die tiefen Orakelsprüche der Erfolgsethik fallen in letzter Linie eben doch zusammen.

Allein wir wollen hier die einzelnen Tendenzen in ihrem Werte noch nicht kritisch gegeneinander abwägen. Suchen wir vorerst noch die erfolgsethische Theorie weiter zu verstehen. Zunächst unternimmt sie, nun im weiteren allerhand solcher biologischer Regeln zu sammeln und dann, unter dem Namen der Sitte, sie ethisch zu verwerten: Das Leben hat ja die Sitte gezeitigt und darin gleichsam selbst einen Hinweis für seine Erfordernisse und Ansprüche, die es an den einzelnen stellt, gegeben. Es steht darum im voraus zu erwarten, daß die Sitte für das Leben selbst von höchster Bedeutung ist. Denn sie ist ja die allgemeinste Form des sozialen Lebens der Menschheit und darum recht eigentlich auch Gegenstand einer Ethik, die sich zur Aufgabe stellt, die Angemessenheit der Lebensformen für das menschliche Leben zu untersuchen.

Für die vielen einzelnen Individuen, so argumentiert diese Theorie, besteht trotz ihrer Vielheit doch eine gewisse Gleichheit sowohl ihrer eigenen Natur und ihres Wesens, wie der äußeren Lebensbedingungen. Und eben deshalb besteht für sie auch eine Gleichheit der Bedingungen einer nützlichen Lebensgestaltung. Daraus erwachsen mit Naturnotwendigkeit die Sitten gewisser Gesellschaftszusammenhänge der menschlichen Verbände. Und eben in der Sitte findet der einzelne zugleich eine Richtschnur für sein Handeln; mit ihr ist zugleich eine allgemeine ethische Regel gegeben. So wird von der Erfolgsethik in ihrer dogmatischen Methode die Sitte mit der Sittlichkeit identifiziert, ja zum Moralprinzip erhoben; das uniformierende Sittenleben als sittliches Leben bis ins einzelne entwickelt.

Auch wird gewissen individuellen biologischen Gruppengestaltungen der menschlichen Gattung leise und lose Rechnung getragen. Die Verschiedenheiten von Völkern und Rassen, Wohnsitz, Klima, geographischer Lage, die Stufen ihrer historischen Entwicklung werden berücksichtigt. Und durch den Begriff der Anpassung werden alle jene Faktoren zur Anwendung des Sittenbegriffes brauchbar und ebendadurch dieser selbst in seiner Modifizierbarkeit augenscheinlich gemacht, insofern sich eben Sitten in ihrer genetischen Entwicklung ebenso nach den äußeren Lebensbedingungen, wie nach der menschlichen Natur richten,

die sich selbst in ihren Sittenzuständen der Umgebung anpaßt. Die Sitten werden so als Naturprodukte ganz bestimmter entwicklungsgeschichtlicher Zustände und Anpassungsverhältnisse herausgearbeitet. Damit werden die einzelnen und besonderen Sitten, und was für die Erfolgsethik dasselbe ist, die sittlichen Werte selbst mit Notwendigkeit als im einzelnen und besonderen variabel anerkannt. Aber die Sitte überhaupt behält ihre prinzipielle Bedeutung, das Sittenleben die Bedeutung des sittlichen Lebens, der Begriff der Sitte den Wert der sittlichen Bestimmung. Und nicht bloß die Sitte überhaupt behält ihre dauernde prinzipielle Bedeutung, sondern auch gewisse ganz allgemeine Modifikationen von ihr sollen dauernden Wert behalten und in ihrer Allgemeinheit nicht wandelbar sein. Denn über aller Variabilität, so wird weiter argumentiert, bleibt doch eine gewisse Konstanz der allerallgemeinsten Lebensbedingungen für alle Zeiten und Völker bestehen, und deren Aufdeckung ist die vorzüglichste Aufgabe dieser Ethik. In ihnen sieht sie zugleich die vorzüglichsten konstanten ethischen Regeln für alle gesunde und nützliche Lebensentwicklung überhaupt. Und diese allerallgemeinsten Regeln gilt es für sie nun in möglichst vollständiger Disjunktion bis ins einzelne zu verfolgen. Sie kann selbst noch deren Modifikationen nachgehen, um ihre Bedeutung für das Gesamtleben nicht bloß der nach Art, Lage und Zeit unter jenen Modifikationen stehenden Menschengruppen, sondern des Menschenlebens überhaupt zu untersuchen. So erweist sich gerade unter diesem Betracht die Erfolgsethik als echte Lebenskunstlehre, die sie sein will. Sie versteht den Menschen die weisesten Lebensregeln zu geben und die klügsten Kunstfertigkeiten zur nützlichen Vervollkommnung des Lebens vorzuschreiben. Über Trinken und Tabakrauchen, über Wachen und Schlafen, Arbeit und Erholung, Sommeraufenthalte und geselligen Umgang, über Schiffsbau und Reiseverkehr, über Politik und Börsenwesen erteilt sie bereitwilligst Aufschluß und Rat. Und da vor allem solche leicht ins Unzählige zu gewinnenden Regeln zugleich allgemeine Naturgesetze der Menschheit sind, so leiten sie eben darum an zu dem allein und wirklich „naturgemäßen“ Leben. Der Durchschnitt des allgemeinen Lebens wird in ihnen ausgedrückt; das Anthropologisch-normale durch sie bezeichnet. Und ebendarum sind sie in ihrer allgemeinen

Form nicht bestimmend für diesen oder jenen singulären Menschen bloß, sondern für die gesamte Menschheit überhaupt; und sie sind nicht bloß bestimmend in ethischer Rücksicht für sie, sondern zugleich in anthropologischer Beziehung bestimmend für die allgemeine Naturgeschichte der Menschheit.

Denn ein vollständiges Aggregat solcher Regeln lehrt uns nämlich ganz besonders und vor allem die — auch in der Gegenwart besonders mächtigen, — großzügigen, wirtschaftlichen Massenorganisationen verstehen. Die wirtschaftlichen Interessen sind ja nicht bloß etwa für einen großen Teil der modernen Menschen die einzigen Interessen. Sie sind vor allem auch für eine biologisch-anthropologisch gerichtete Ethik identisch mit den ethischen Interessen. Hochbedeutsame Formen der allgemeinen Lebensgestaltung, wichtige Lebensbedingungen sind sie zweifellos; und schon darum Gegenstand solcher Ethik. Überdies stehen sie mit den allgemeinen Sittenzuständen in engster Wechselwirkung, sind von ihnen bestimmt und wirken bestimmend auf sie zurück. Das Leben des einzelnen wird von vornherein und schon dadurch, daß es ist, zu ihnen in ein notwendiges Verhältnis gebracht. Und das eigentliche Problem der Ethik kann sich also nur noch in der Richtung der Frage bewegen: welche Gestaltung dieses natürlichen Verhältnisses dem Leben des Einzelnen, wie dem der Gesamtheit zugleich am angemessensten ist. Zu seiner Lösung bietet die Biologie auch schon den sichersten Leitfaden für die Ethik. Jene betrachtet mit von ihrem Standpunkte durchaus berechtigter Abstraktion ja das Einzelne und Einmalige lediglich als Oszillation um den allgemeinen Durchschnitt des Gattungslebens. Es geht einfach als bloßes Exemplar in dem allgemeinen Gattungsbegriff auf und unter. Da nun der biologisch bestimmten Ethik das Leben als Selbstzweck und Eigenwert gilt, und da es ihr dann am gesichertsten erscheint, wenn die einzelnen Daseinsinteressen — andere kennt sie ja nicht! — zugleich in den allgemeinen aufgehen, in keinen Gegensatz der Sonderheit geraten, sich leicht und kollisionslos in das allgemeine Ganze fügen, so gewinnt sie daraus auch gleich eine Richtschnur für den Einzelnen gegenüber den großen Organisationen der Gesamtheit. Der Einzelne weiß jetzt gleich, wie er selbst am besten fährt; seine Sonderinteressen dürfen denen der Gesamtheit nicht widerstreben, müssen sich mit ihnen vielmehr decken und können also weiter — keine Sonderinteressen mehr

sein. Dann ist er ein nützliches Gattungsexemplar, kann seine Eigenliebe als Nächstenliebe taufen und lebt und fährt ganz wohl dabei.

Wie die Naturwissenschaft mit berechtigter Abstraktion die allgemeine Gleichheit als biologischen Naturfaktor betrachtet und das Einzelleben als allgemeinen Lebensdurchschnitt ansieht, so sieht die biologisch orientierte Ethik die möglichste Annäherung des einzelnen an den allgemeinen Durchschnitt als das „Natur- und Lebensgemäße“ an, und die allgemeine soziale Gleichmacherei gilt als ethisches Ideal auf „Gegenseitigkeit“. Das Normale wird zum Normativen. Nach allgemeinen Naturgesetzen der menschlichen Entwicklung will diese Ethik die großen Massenbewegungen und sozialen Organisationen verstehen; und da ihr diese letzten als höchst angemessene Daseinsformen erscheinen, sucht sie in sie auch alles Sittliche aufzunehmen, das Einmalige und Persönliche der sittlichen Bestimmung in dem Normaldurchschnitt des Sittenlebens, das Individuelle im Kollektivismus aufzuheben.

Was kann dem Gros der Gegenwartsmenschen mehr zusagen als eine solche Moral? Auf den sichtbaren, äußeren Erfolg ist in ihr alles zugeschnitten. Sie ist selbst nicht ganz und gar jener zarte Gemüter leicht erschreckende Naturalismus, vielleicht sogar weniger großzügig als dieser, dafür aber auch harmloser und den breiten Massen annehmbarer. Der naturalistische Egoismus tritt ja nur ziemlich schüchtern und verschämt im versteckten Hintergrunde der großen Massen auf. Nichtsdestoweniger hat sie doch den allgemeinen Nutzen nicht minder scharf und fest im Auge, wie der rücksichtslose Naturalismus, und, was das Allerwichtigste ist, sie gibt dem einzelnen viel sicherere Direktiven für sein Handeln als jener. Der schien dazu gar nicht imstande zu sein; er vermochte nur die höchsten menschlichen Ziele aufzuweisen: den Nutzen und die allgemeine Wohlfahrt. Sie aber leitet einen jeden liebreich und wohltätig zu seinen Zielen an und sichert ihm deren Erreichung und den eigenen besten Erfolg. Dabei befreit sie ihn von allen unbequemen Autoritäten und stellt ihn nur unter die einzige unfehlbare und doch so milde Autorität eines behaglichen Moralphilisteriums, dessen Herrschaft ebenso leicht, wie beglückend ist. Jede Mühe des eigenen sittlichen Entschlusses nimmt sie dem einzelnen liebevoll ab und bietet ihm dafür einen leicht regelnden Ersatz in

der allgemeinen Schablone des Systems einer ethischen Philistergemeinschaft. Und alle diese schönen Erfolge erreicht sie durch das Dogma einer alleinseligmachenden naturwissenschaftlichen Gesetzesmethode. Mit ihr hat sie in Wahrheit vielmehr zu tun als mit teleologischer Betrachtungsweise, trotz gegenteiliger Versicherung, und trotzdem bei ziemlich ausgeprägter Prinzipienlosigkeit, im logischen Sinne, beide bunt durcheinander gehen.

II. Der „immoralistische“ Individualismus.

„Das neunzehnte Jahrhundert sucht instinktiv nach Theorien, mit denen es seine fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche gerechtfertigt fühlt“, nach denen es nicht zu „agieren“, sondern nur zu „reagieren“ braucht. Mögen diese Worte auch nicht vom ganzen neunzehnten Jahrhundert, insbesondere nicht von seinem Anfange, seinem ersten Drittel gelten, für sein Ende haben sie sicherlich eine gewisse Geltung; aber vor allem auch für die unmittelbare Gegenwart, den Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, mindestens in sehr weitem Umfange.

„Der pöbelmännische Instinkt“ der „utilitarischen Tölpel“, deren „Schwärmen“ für „die Gesetzmäßigkeit der Natur“ und „die ganze Naturgemäßheit“ weist darauf hin. Aber das alles ist nichts anderes, als „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung“ (der wahren Natur), die „den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt“; — diese selbst ein ekelhaftes „Brechmittel“. „Überall Gleichheit vor dem Gesetze, — die Natur hat es darin nicht anders als wir'“; so redet der alte und doch heute noch so mächtige Dogmatismus. „Ein artiger Hintergedanke“, — so kämpft eine geistesgewaltigere Skepsis dagegen, — „in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche .... verkleidet liegt“. — „Hoch das Naturgesetz!“, ruft der „Pöbel“ und verwechselt ein „schlechter Philolog“, der er ist, „Text“ und „Interpretation“. — „Es könnte jemand kommen, der mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Ertcheinungen gerade die tyrannisch-rücksichtenlose Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, — ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in

allem 'Willen zur Macht' dermaßen euch vor Augen stellte, daß fast jedes Wort und selbst das Wort 'Tyrannei' schließlich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher — als zu menschlich — erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich daß sie einen 'notwendigen' und 'berechenbaren' Verlauf habe, aber nicht weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht."

„Es könnte jemand kommen" — und dieser „Interpret" kam. Er selbst war dieser „Interpret", der also gesprochen hatte: Friedrich Nietzsche.[1]) Er meinte die absolute Naturnotwendigkeit in einem absoluten Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit, oder, um es deutlicher zu sagen, die Naturgesetzlichkeit — die er ja keineswegs leugnete, wofür er nur den Begriff eines „notwendigen und berechenbaren Verlaufs" setzte — in absolutem Widerspruch mit der sittlichen Gesetzmäßigkeit erkannt zu haben.[2]) Eine gewaltige Individualität, eine im tiefsten edle, einzigartige Persönlichkeit lehnt sich auf, empört sich aus einem mächtigen Instinkte heraus und zugleich mit allzubitterem Spott und höhnender Verachtung gegen die „entpersönlichende", „entnatürlichende" „Gleichmacherei" der „Moral"; das heißt: dessen, was sie für Moral hält.

Sie kennt eben nur eine Moral, die „Herdentiermoral", die Moral des „sozialen Wirbeltiers", wie diese sich selbst nennt, die wir vorhin unter dem Begriff des ethischen Dogmatismus

[1]) Er dient uns hier, wie bereits in der Einleitung bemerkt, als Vertreter des ganzen Typus; nicht bloß weil er für unsere Zeit diesen eigentümlichen Typus wieder erneuert, sondern weil dessen Anschauungen, soweit sie auch heute schon die weitesten Kreise ergriffen haben, doch nirgendwo sonst klar und zusammenhängend genug, trotz ihrer weitverbreiteten Geltung und Anerkennung, zusammengefaßt sind; und weil vor allem die bedeutsamsten Wirkungen, die von diesem Standpunkte in das gegenwärtige Leben eingeströmt sind, in erster Linie auf den persönlichen Reiz seines Begründers zurückweisen.

[2]) Hier kündigt sich, trotz des Irrtums in ethischer Beziehung, doch ein unendlich tiefer Blick für die Geschichte im weitesten Sinne an. In dieser Beziehung haben alle die, die von „historischen Gesetzen" reden, noch viel vom Individualismus zu lernen, dem es bereits klar ist, daß die „historischen Werte" jenseits der allgemeinen Gesetze stehen. Wie wenig widerspruchslos allerdings auch er ist, das zeigt der gänzliche Mangel an der nötigen Einschränkung des hier gebrauchten Begriffs vom „berechenbaren" Verlauf der „Welt".

entwickelt haben; die Moral von „tölpelhaften Philosophastern und Bruderschaftsschwärmern, welche sich Sozialisten nennen", von „utilitarischen Tölpeln", wie der neue Interpret der Natur sie fast allzu oft bezeichnet. Und wer diese „Herdentiermoral" einmal „zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue Aufgabe!"

Wir können dem Manne, der also sprach, wenn auch nicht durchweg in der Art, so doch in der Sache seines Protestes nur zustimmen. Es bleibt bloß noch die Frage, ob mit jener heute mächtigen „Herdentiermoral", gegen die er kämpft, das Wesen der Moral überhaupt erschöpft ist. Allein diese Frage hat uns jetzt noch nicht zu kümmern. Vorläufig kommt es nur darauf an, den neuen, zweiten Typus als solchen verstehen und kennen zu lernen.

„Es könnte jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose Durchsetzung von Machtsprüchen herauszulesen verstünde." — Dieser Satz ist programmatisch, er bezeichnet Richtung und Ziel der neuen Auffassung. Die Methode teilt sie mit der alten. Auch ihr kommt es vor allem darauf an, in der Natur zu „lesen". Aber sie „liest", sie „interpretiert" gerade das Entgegengesetzte „aus der gleichen Natur" heraus, wie der ethische Dogmatismus. Diesen schien die Natur auf „das Prinzip der Gegenseitigkeit", des „allgemeinen Nutzens", der „allgemeinen Wohlfahrt" zu verweisen. Das „Leben der größten Anzahl" und das „Glück der meisten" erschien ihm als das allgemeine Ziel. Und wenn sich rührselige Stimmungen regten, sprach er von „allgemeinem Mitleid", identifizierte dieses sowohl mit der Eigenliebe als auch mit der „allgemeinen Nächstenliebe", die allen über den Kampf ums Dasein hinweghelfen sollten. — „Rücksichtenlose Durchsetzung von Machtansprüchen", den „Willen zur Macht" dagegen scheint dem neuen Standpunkt das Leben zu lehren. „Werdet hart!" — „Tyrannei" ... „in einer schwächenden und mildernden Metapher" ... das ist das Ziel der neuen Lehre.

Wie kommt sie zu diesem Ziele? Nicht anders, als durch einen tiefen Blick in die Natur, in die Wirklichkeit, in das Leben; durch einen Blick, der dem „Zeitalter der Massen" fremd und heute noch selten genug ist.

allem 'Willen zur Macht' dermaßen euch vor Augen stellte, daß fast jedes Wort und selbst das Wort 'Tyrannei' schließlich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher — als zu menschlich — erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich daß sie einen 'notwendigen' und 'berechenbaren' Verlauf habe, aber nicht weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht."

„Es könnte jemand kommen" — und dieser „Interpret" kam. Er selbst war dieser „Interpret", der also gesprochen hatte: Friedrich Nietzsche.[1]) Er meinte die absolute Naturnotwendigkeit in einem absoluten Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit, oder, um es deutlicher zu sagen, die Naturgesetzlichkeit — die er ja keineswegs leugnete, wofür er nur den Begriff eines „notwendigen und berechenbaren Verlaufs" setzte — in absolutem Widerspruch mit der sittlichen Gesetzmäßigkeit erkannt zu haben.[2]) Eine gewaltige Individualität, eine im tiefsten edle, einzigartige Persönlichkeit lehnt sich auf, empört sich aus einem mächtigen Instinkte heraus und zugleich mit allzubitterem Spott und höhnender Verachtung gegen die „entpersönlichende", „entnatürlichende" „Gleichmacherei" der „Moral"; das heißt: dessen, was sie für Moral hält.

Sie kennt eben nur eine Moral, die „Herdentiermoral", die Moral des „sozialen Wirbeltiers", wie diese sich selbst nennt, die wir vorhin unter dem Begriff des ethischen Dogmatismus

[1]) Er dient uns hier, wie bereits in der Einleitung bemerkt, als Vertreter des ganzen Typus; nicht bloß weil er für unsere Zeit diesen eigentümlichen Typus wieder erneuert, sondern weil dessen Anschauungen, soweit sie auch heute schon die weitesten Kreise ergriffen haben, doch nirgendwo sonst klar und zusammenhängend genug, trotz ihrer weitverbreiteten Geltung und Anerkennung, zusammengefaßt sind; und weil vor allem die bedeutsamsten Wirkungen, die von diesem Standpunkte in das gegenwärtige Leben eingeströmt sind, in erster Linie auf den persönlichen Reiz seines Begründers zurückweisen.

[2]) Hier kündigt sich, trotz des Irrtums in ethischer Beziehung, doch ein unendlich tiefer Blick für die Geschichte im weitesten Sinne an. In dieser Beziehung haben alle die, die von „historischen Gesetzen" reden, noch viel vom Individualismus zu lernen, dem es bereits klar ist, daß die „historischen Werte" jenseits der allgemeinen Gesetze stehen. Wie wenig widerspruchslos allerdings auch er ist, das zeigt der gänzliche Mangel an der nötigen Einschränkung des hier gebrauchten Begriffs vom „berechenbaren" Verlauf der „Welt".

entwickelt haben; die Moral von „tölpelhaften Philosophastern und Bruderschaftsschwärmern, welche sich Sozialisten nennen", von „utilitarischen Tölpeln", wie der neue Interpret der Natur sie fast allzu oft bezeichnet. Und wer diese „Herdentiermoral" einmal „zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue Aufgabe!"

Wir können dem Manne, der also sprach, wenn auch nicht durchweg in der Art, so doch in der Sache seines Protestes nur zustimmen. Es bleibt bloß noch die Frage, ob mit jener heute mächtigen „Herdentiermoral", gegen die er kämpft, das Wesen der Moral überhaupt erschöpft ist. Allein diese Frage hat uns jetzt noch nicht zu kümmern. Vorläufig kommt es nur darauf an, den neuen, zweiten Typus als solchen verstehen und kennen zu lernen.

„Es könnte jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose Durchsetzung von Machtsprüchen herauszulesen verstünde." — Dieser Satz ist programmatisch, er bezeichnet Richtung und Ziel der neuen Auffassung. Die Methode teilt sie mit der alten. Auch ihr kommt es vor allem darauf an, in der Natur zu „lesen". Aber sie „liest", sie „interpretiert" gerade das Entgegengesetzte „aus der gleichen Natur" heraus, wie der ethische Dogmatismus. Diesen schien die Natur auf „das Prinzip der Gegenseitigkeit", des „allgemeinen Nutzens", der „allgemeinen Wohlfahrt" zu verweisen. Das „Leben der größten Anzahl" und das „Glück der meisten" erschien ihm als das allgemeine Ziel. Und wenn sich rührselige Stimmungen regten, sprach er von „allgemeinem Mitleid", identifizierte dieses sowohl mit der Eigenliebe als auch mit der „allgemeinen Nächstenliebe", die allen über den Kampf ums Dasein hinweghelfen sollten. — „Rücksichtenlose Durchsetzung von Machtansprüchen", den „Willen zur Macht" dagegen scheint dem neuen Standpunkt das Leben zu lehren. „Werdet hart!" — „Tyrannei" ... „in einer schwächenden und mildernden Metapher" ... das ist das Ziel der neuen Lehre.

Wie kommt sie zu diesem Ziele? Nicht anders, als durch einen tiefen Blick in die Natur, in die Wirklichkeit, in das Leben; durch einen Blick, der dem „Zeitalter der Massen" fremd und heute noch selten genug ist.

Nicht mit systematischer Klarheit, aber mit dem intuitiven Blick der Künstlerseele wird die Idee des „allgemeinen Lebensdurchschnitts“ richtig als eine bloße Abstraktion angesehen, als eine „Sinnverdrehung“, wie ein zu harter Ausdruck dafür lautet. Diese Abstraktion, ohne welche die Naturwissenschaft nicht auskommt, wird richtig als bloße Abstraktion erkannt. Ohne zwar deren rein formal-methodologische Bedeutung auch nur im entferntesten zu würdigen, wird dem Dogmatismus aber treffend sein Irrtum nachgewiesen, daß er die „Interpretation“ für den „Text“ nimmt. Es wird erkannt, daß das wirkliche Leben diesen „Durchschnitt des Lebens“ niemals realisiere. „Leben ist Different-sein-wollen“; es ist „Anders-sein-wollen, als diese Natur“ der Dogmatiker. Und dieses „Anders-sein-wollen“ ist zugleich die wirkliche Natur.

Dem ethischen Dogmatismus, den Naturalisten, wie den Erfolgsethikern schien die Natur als letztes und höchstes Ziel nur „das liebe Leben“ zu predigen, und es kam ihnen nur darauf an, dieses, so gut wie möglich, zu bewahren. „Allgemeine Menschenliebe“, „Mitleid“, „allgemeines Wohltun“ und „Gleichmacherei“, — das waren die bestimmenden Faktoren ihrer Lebensbewahrung. Der allgemeine Kampf ums Dasein, so verlangt es für sie das Leben, soll gemildert werden und im sozialen Zusammenschluß soll eben deshalb der einzelne mit seinen Interessen in denen der Gesamtheit harmonisch und friedlich aufgehen.

Auch dem neuen Standpunkte lehrt die Natur das Leben. Aber es ist ein anderes Leben, als es die Herren „Soziologen“ aus der Natur lesen zu müssen glauben. „Macht doch die Augen auf ihr Herren Zukunftssoziologen! Das Individuum ist stark geworden unter umgekehrten Bedingungen: ihr beschreibt die äußerste Schwächung und Verkümmerung des Menschen, ihr wollt sie selbst und braucht den ganzen Lügenapparat des alten Ideals dazu! ihr seid der Art, daß ihr eure Herdentierbedürfnisse selbst als Ideal empfindet“ ... „Der soziale Mischmasch,“ ... „der Aberglaube an gleiche Menschen“, ... „riecht nach Pöbel“, ist eine „Verdrehung“ des Lebens und der Natur. „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung.“ So stellt sich dem unbefangenen „Interpreten“ der Natur das

Leben dar. So „liest“ er den echten „Text“. Nirgends zeigt ihm die Natur als solche milde und mitleidvolle Rücksicht auf die Lebewesen. Unbekümmert schreitet ihr Gang über diese dahin. Den Schwachen zermalmt ihr gewaltiger Tritt, und nur der Starke besteht und widersteht aller Gefahr und Gefährdung. Es ist also nicht „das liebe Leben“ in der behaglichen „Sozietät“, zu dem die Natur uns aufruft, wie die „Soziologen“, „Utilitarier“ und Erfolgsmoralisten uns glauben machen wollen. Darüber geht die Natur rücksichtslos hinweg. „Die Herdentierideale“ ... „gipfeln als höchste Wertsetzung der Sozietät“. Die „Vermittelmäßigung des Menschen“ wird heute von dieser mit Eifer betrieben. Aber die Natur lehrt uns ein „robusteres Ideal“. „Leben ist Wille zur Macht.“ „Es ist nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht.“ Das ist ihre Lehre.

Danach also werden die Philosophen, die „das böse Gewissen ihrer Zeit“ sein sollen, selbst ihre Ideale richten müssen, um der Zeit der „Vermittelmäßigung“, des „allgemeinen Durchschnitts“ entgegentreten zu können.

Der Dogmatismus hatte, zwecks „allgemeiner Wohlfahrt“, das Leben und Handeln aller Individuen bis ins kleinste nach allgemeinen Schablonen uniformierend regeln und seine vielleicht wohlgemeinten Vorschriften bis auf Tabakrauchen, Politik und Börsenwesen erstrecken wollen. Gegen diese Philistermoral empört sich der scharfe Wirklichkeitssinn einer ausgeprägten Persönlichkeit. Sie erkennt das absolut Individuelle aller Wirklichkeit, das „Different-Sein“ alles Lebens und aller Wesen. Sie wird sich bewußt, daß es in aller Welt niemals absolute Gleichheit der lebenden Wesen und ihrer Lebensbedingungen gibt, und daß es darum auch niemals gleiche Handlungen geben kann. „Zwischen wirklichen Individuen gibt es keine gleichen Handlungen.“ Hier tritt die hochbedeutsame Erkenntnis zutage, daß man „etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut“. Aus dieser Erkenntnis des Einzigartigen und Einmaligen des wahrhaft Wirklichen im Gegensatz zum bloß abstrakten Wirklichkeitsschema, und zugleich aus dem vornehmen Gefühl für den „historischen Wert“ der Einmaligkeit und Einzigartigkeit entspringt die richtige und schroffe Ablehnung des ethischen Dogmatismus, der leider und falscherweise diesem neuen Standpunkte zugleich als der Inbegriff der Ethik überhaupt gilt. „Ich perhorresziere seine

Gemeinheit, welche sagt, 'was dem einen recht ist, ist dem anderen billig', 'was du nicht willst usw., das füg auch keinem andern zu', welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, so daß jede Handlung als eine Abzahlung erscheint, für etwas, das uns erwiesen ist. Hier ist die Voraussetzung unvornehm im untersten Sinne; hier wird die Äquivalenz der Werte von Handlungen vorausgesetzt bei mir und bei dir; hier ist der persönliche Wert einer Handlung einfach annuliert (das, was durch nichts ausgeglichen und bezahlt werden kann). Die 'Gegenseitigkeit' ist eine große Gemeinheit; gerade daß etwas, das ich tue, nicht von einem anderen getan werden dürfte und könnte, daß es keinen Ausgleich geben darf, ... daß man in einem tieferen Sinne nie zurückgibt, weil man etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut — diese Grundüberzeugung enthält die Ursache der aristokratischen Absonderung von der Menge, weil die Menge an 'Gleichheit' und folglich Ausgleichbarkeit und 'Gegenseitigkeit' glaubt."

Mit diesem großartigen Blick für die Wirklichkeit, mit diesem feinen Sinn für die „historischen Werte" ist in der Tat die Haltlosigkeit aller dogmatischen Inhaltsmoral durchschaut, und damit ist diese in ihrem Grunde erschüttert und zerstört. Ja alle die Absurditäten, die in ihr liegen oder zu denen sie, konsequent weiter gedacht, führen muß, alle innere Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit, — sie sind mit einem glücklichen Griff an den Tag gezogen. Die „Entpersönlichung" des Dogmatismus, die wahre „Widernatur" seiner scheinbaren „Naturgemäßheit" werden scharfen Auges erkannt: Treffend wird sein „Altruismus" als die „verlogenste Form des Egoismus", als dessen „Umweg" gebrandmarkt. Von seinem Begriff der „allgemeinen Menschenliebe" wird richtig gesagt: „Mit diesem Wort ist bisher am besten gelogen und geheuchelt worden." [1]) Das allgemeine Wohlfahrts- und Nützlichkeits-Krämertum wird als absolut unzulängliches Prinzip erkannt. Es ist nichts als „dumme" ... „Krämerei" ... — „den Wert eines Menschen danach abzuschätzen, was er den Menschen nützt oder kostet oder schadet." Erstens

[1]) Für die spontane Bedeutung des Begriffs der Nächstenliebe, wie ihn das Christentum kennt, hat diese selbst aus dem Naturalismus hervorgegangene Richtung allerdings keinen Sinn.

kann dieses vermeintlich allgemeine Prinzip dem Einzelnen mit keinem einzigen zwingenden Grunde zugemutet werden, weil es immer subjektiv bestimmt bleibt. „'Hier ist der Weg zum Glück' — damit springt ein jeder auf uns los, mit einem Rezept in der Hand und Salbung im hieratischen Maule. 'Aber was kümmert uns das Glück?' fragen wir ganz erstaunt." Und zweitens hebt sich das „Prinzip" infolge seiner durchaus absurden Konsequenzen selbst auf. „Der Wert einer Handlung muß nach ihren Folgen bemessen werden — sagen die Utilitarier ... Aber weiß man die Folgen? Fünf Schritte weit vielleicht ... Die Utilitarier sind naiv ... Zuletzt müssen wir erst wissen, was nützlich ist; auch hier geht ihr Blick nur fünf Schritte weit."

Es ist in der Tat eine ungeheure „Naivität" von dem naturalistischen und erfolgsethischen Dogmatismus, den Wert einer Handlung von dem Effekt, den sie für das „allgemeine Wohl" hat, abhängig zu machen; eine „Naivität", ebenso groß oder größer noch als die andere, aller Individuen Handeln kollektivistisch uniformieren, gleichförmig gestalten zu wollen. Wie sie in dem einen Falle übersieht, daß in jedem Augenblick die Lage des Einzelnen ganz individuell gestaltet ist, und daß diese individuelle Lage niemals für eine Handlung den gleichen Inhalt involvieren kann, wie für eine andere, so bleibt sie sich im anderen Falle völlig unklar darüber, was für eine Absurdität sie mit dem Gebot des „allgemeinen Wohls" verlangt. Um dieses Gebot erfüllen zu können, dazu wäre nötig, die Folgen einer Handlung ins Unendliche zu übersehen, weil der allgemeine Kausalzusammenhang sowohl in jedem Augenblick der Breite nach, wie in der unendlichen Zeit der Tiefe nach, selbst unbegrenzt ist. Nur diese unendliche Übersicht über den allgemeinen Kausalzusammenhang und nur die unendliche Einsicht in die einzelnen Kausalitätsphänomene könnte dem handelnden Individuum eine Gewähr geben, ob seine Handlung die „allgemeine Wohlfahrt" wirklich fördere, oder ob sie die Allgemeinheit nicht, trotz der Absicht sie zu fördern, unendlich „schädige". Diese Berechnung ins Unendliche zu verlangen, ist also einfach absurd, weil damit etwas geboten wird, was doch niemals geschehen kann. Und wer das Ansinnen stellt, dessen Blick reicht eben selbst — nun erheblich weniger als „nur fünf Schritte weit".

So verstehen wir, wie das alte Ideal aufgehoben und einem neuen weichen, wie eine Umwertung aller Werte Platz greifen

muß. In der Tat ist das alte Ideal, so wie es sich wenigstens der neue Standpunkt denkt, in seiner Haltlosigkeit und Absurdität durchschaut, und die Natur, die ihm eine scheinbare Berechtigung gegeben hatte, war nicht die wahre Natur, sondern selbst nur eine scheinbare, es war eine „Sinnverdrehung“ der Natur. Die wahre Wirklichkeit aber und die wahre Natur, die jenes alte Ideal aufhebt, weil es etwas „Entnatürlichtes“ ist, verlangt zugleich ein neues „vernatürlichtes“ Ideal. Die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Individuums, wie die wirkliche Natur sie zeigt, drängt los von dem „allgemeinen Durchschnitt des Lebens“ und weiß nichts von ihm, und ebendeshalb reißt sie sich los von dem alten Ideal der „Gleichmacherei“ und „Vermittelmäßigung“ der „altruistischen Schwärmerei“ und des „utilitarischen Krämertums“, das mitleidsvolles Aufgehen in jenem allgemeinen Lebensdurchschnitt verlangt. Sie drängt damit aber auch hin zur „Vernatürlichung“ der Werte. Die ganze „alte Richtung der Werte war auf Verleumdung des Lebens aus,“ trotz ihrer und gerade wegen ihrer dogmatischen Bewertung des Lebens. Die neue Richtung dagegen will eine „Rechtfertigung des Lebens“. Schon hat sie längst die mitleidvolle Rücksichtnahme als ein der Natur und dem Leben „Fremdes“ durchschaut. „Wo das Individuum sich einen Wert erst im Dienste für andere sucht, kann man sicher auf Erniedrigung und Entartung schließen.“ Das rücksichtslose Geltendmachen des Individuums hat sie als den eigentlich treibenden Faktor des Lebens erkannt. Damit war ihr zugleich die natürliche Tendenz des neuen Ideals gegeben. Mit der tieferen Einsicht in die Einmaligkeit alles Seins und Lebens hat sie die „vermittelmäßigenden“ Moraltheorien wahrhaft und glücklich überwunden, und in der Einzigartigkeit des wirklichen Individuellen hat sie selbst einen überragenden Wert gesehen. Damit hat sie ihr neues Ideal wenigstens ganz im allgemeinen gefaßt und abgegrenzt. „Bewahrung und Durchsetzung der Eigenart,“ ohne schwächliche und kleinliche Rücksicht! — Darauf weist uns Natur und Leben selber hin. Das allein dürfen wir aus der Natur herauslesen, herausinterpretieren, wenn unsere „Interpretation“ den „Text“ wirklich treffen soll.

Das Ideal muß aber noch etwas genauer präzisiert werden. Kraftvoll kann seine Eigenart nur der Starke, der Mächtige behaupten; er, der nicht bloß „reagiert“, wie es der von den

herrschenden dogmatischen Moraltheorien verderbte und geschwächte Mensch der Gegenwart tut, sondern der wahrhaft „agiert“, mit voller Kraft wirkt und handelt. „Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt,“ ... was „den Mangel an Person“, die „Entpersönlichung“ des handelnden Wesens aufhebt, was „die soziale Zwangsjacke“ bricht. „Wir suchen instinktiv ein potenziertes Leben,“ das nicht, wie der „universelle Utilitarismus“ will, bloße „Epidermalhandlungen“, sondern „Personalhandlungen“ hervorbringt, aus dem die „Erhöhung des Typus Mensch“ hervorgeht, durch seinen „Willen zur Macht“.

Dieser aber sieht in aller und jeder Moral nichts als eben „unegoistische“, „selbstverleugnende“ Betätigung des Individuums zugunsten der „allgemeinen Wohlfahrt“, kurz lauter „utilitaristische Schwärmerei“. Sie ist in der Tat gründlich widerlegt. Wäre mit ihr das Wesen der Ethik überhaupt erschöpft, wie der neue Standpunkt meint, so dürfte er mit Recht sagen: „Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend.“ Der „Immoralist“ wäre logisch im Recht. Es bliebe in der Tat kein anderer Standpunkt, als der „jenseits von Gut und Böse“. Und wenn wirklich eine richtige Interpretation der Natur hinreichte, eine Norm für die Wertung des Menschen abzugeben, und wenn eine solche aus der Interpretation der Natur hergeleitete Norm wirklich möglich wäre, so bliebe nichts übrig, als zu bekennen: „Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens ... Ich schätze die Macht eines Willens darnach, wieviel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vorteil umzuwandeln weiß; ich rechne dem Dasein nicht seinen bösen Charakter zum Vorwurf an, sondern ergreife die Hoffnung, daß es einst böser und schmerzhafter sein wird, als bisher.“

Die Umwandlung alles äußeren Widerstandes zum eigenen Vorteil, — das wäre in der Tat das einzige „Ideal“, die einzige „Aufgabe“, die wir aus Natur und Leben herausinterpretieren könnten, wenn — was hier noch nicht untersucht werden soll — überhaupt eine Interpretation und selbst die absolut richtige Interpretation von Natur und Leben zugleich auch ein Ideal, eine Aufgabe, eine Norm an die Hand zu geben vermöchte. Denn die Natur als solche weiß nichts von Gut und Böse, steht „jenseits von Gut und Böse“; sie ist selbst ein „Immoralist“ und

kann nur das schrankenlose Geltendmachen des Individuums, einen rücksichtslosen antiethischen Individualismus nahe legen. Ob als Ideal, als Norm? — Das soll hier noch nicht entschieden werden.

Solches schrankenlose Geltendmachen will darum auch der neue Standpunkt, ja er ist selbst jener rücksichtenlose Individualismus. „Der freie Mensch ist Krieger“ . . . „Tod dem Schwachen!“ so ruft er aus. Wie „die Raubvögel mit gutem Gewissen die zarten Lämmer verzehren“, so darf der Starke, „jenseits von Gut und Böse“, den Schwachen seiner eigenen Macht „opfern“.

So stellt sich das „vernatürlichte“ Ideal des Starken, des Mächtigen dar. Freilich mildert nun doch ein edles Wollen gar sehr die rein natürliche Brutalität, und das Ideal der Macht gerät in ein ganz unbestimmt schillerndes Licht. „Die blinde Nachgiebigkeit gegen einen Affekt, sehr gleichgültig, ob es ein generöser und mitleidiger, oder feindseliger ist, ist die Ursache der größten Übel. Die Größe des Charakters besteht nicht darin, daß man diese Affekte nicht besitzt, — im Gegenteil, man hat sie im furchtbarsten Grade: aber daß man sie am Zügel führt . . . und auch das noch ohne Lust an dieser Bändigung, sondern bloß weil . . .“

Nicht die Herrschaft der Leidenschaften, sondern „die Herrschaft über die Leidenschaften“, und eben darum auch „nicht etwa Schwächung und Ausrottung!“ Es sind nicht „Begierde, Instinkt, Trieb das Wesentliche am Willen“ . . . „denn dieser ist ganz eigentlich das, was die Begierde als Herr behandelt, ihr Weg und Maß weist.“

Und schließlich: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgend eine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas das sich nicht suchen, nicht finden, vielleicht auch nicht verlieren läßt. — Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich selbst.“ Hier überall ist doch in letzter Linie, allerdings ohne logisch zureichenden Grund, der „Wille zur Macht“ in die Herrschaft des Individuums über sich selbst umgebogen; er steht nicht bloß als brutale Gewalt da, die alles zermalmt und der eigenen Willkür „opfert“, was dieser entgegentritt. Diese selbst wird „gebändigt“ durch die „vornehme Seele“, die nicht die „Werke“ — zu denen ja die äußere Gewalt, der Sieg über ihre äußeren Widerstände gehört —, sondern den „Glauben“ entscheiden läßt.

Man mag über diesen Standpunkt denken, wie man will, man mag, ganz abgesehen von dem bitteren Spott und Hohn, die er nur für gegnerische Anschauungen hat, den „Immoralismus“ als solchen perhorreszieren, man mag, was sehr treffend behauptet worden und auch wirklich unleugbar ist, einwenden, daß seine Gedanken der „festen Position“ ermangeln, ferner daß sein Ideal, bei aller scheinbarer Deutlichkeit, doch im Grunde unklar und verworren schillernd, ja durchaus widerspruchsvoll ist, und daß, wie wir hinzufügen, es auch gar nicht anders als widerspruchsvoll sein konnte, weil die bloße Natur als solche eben zum Ideal nicht ohne weiteres zu führen vermag, da das Ausgehen von der Natur und damit zugleich doch auch vom Instinkte, sowie deren Verherrlichung konsequenterweise nicht bei der Beherrschung der Natur und der Bändigung der Instinkte enden kann, daß endlich die alsolute Willkür und das unbeschränkte Geltendmachen des Individuums nicht ohne weiteres zur Herrschaft über sich selbst führen kann, — trotz alledem wird man eines allgemein anerkennen müssen: Hier offenbart sich in gewaltiger Tragik das Ringen einer mächtigen Individualität um ihre innerste Freiheit. Ihre Bemühungen sind diesem Ziele logisch fern geblieben, aber es ist ein edles und großes Ziel, und bloß als Ziel verlangt es einen edlen Willen. Man mag nur von wenigen Anhängern dieses Standpunktes sagen können, daß sie das große Ringen wirklich kennen; für viele mag das Wort: „Seine Lehren werden zu Glaubenssätzen gemacht. Man mißversteht ihn und kompromittiert ihn“, nur allzu treffend sein; die Willkür mag ihnen schmeicheln, aber der Herrschaft über sich selbst mögen sie nur allzufern bleiben; sie mögen, wenn sich ihr pygmäenhaftes Persönchen nun gar so titanisch gebärden will, sich mehr als komisch ausnehmen, — trotz alledem der, der diesen Standpunkt inaugierte, — ob er nun haltbar ist oder nicht, gilt für seine Person gleich viel, — besaß den großen edlen Willen.

Allein hier handelt es sich nicht um etwas Persönliches, es handelt sich um die Sache; um die objektive Bedeutung des Standpunktes. Moral zu begründen, hat er nicht vermocht; aber das war auch seine Absicht nicht; im Gegenteil, er wollte die

Moral stürzen. Der „höhere Typus Mensch", den er lehrte, der Mensch der Macht sollte zugleich „Immoralist" sein. Nun er hat die Moral als solche nicht gestürzt, aber eine Form der Moral, die des ethischen Dogmatismus, alle auf biologischer, soziologischer Grundlage aufgebaute Ethik hat er gestürzt. Der im Grunde selber biologische Individualismus ist die konsequente Selbstaufhebung und Selbstzersetzung aller biologisch bestimmten Ethik. „Man sei doch so weit ehrlich gegen sich." Diese von ihm selbst verlangte Ehrlichkeit hat der „immoralistische" Individualismus besessen; er hat die ehrliche Konsequenz aus den naturalistischen Prinzipien gezogen, und eben darum den ganzen ethischen Dogmatismus, da er die Wirklichkeit richtiger „interpretierte", als dieser, zertrümmert. Dieser hatte Natur und Leben zur Grundlage seiner gleichmacherischen Satzungen, seiner Glückskrämerei und Wohlfahrtsduselei machen wollen. Der Individualismus widerlegte ihn, indem er richtig gerade die entgegengesetzten Konsequenzen aus der „gleichen Natur" zog. Darin liegt seine Stärke. Aber daß er überhaupt aus der bloßen Natur eine Wertung ableiten, auf ihr eine Norm begründen wollte, darin liegt seine Schwäche; das ist, wie wir sehen werden, sein Fehler, sein Verhängnis, das ihn selbst aufhebt. Aber die Zertrümmerung des Dogmatismus ist und bleibt sein Verdienst, und es ist das nicht ein bloß negatives Verdienst. Indem er „die soziale Zwangsjacke" zerbrochen, hat er zugleich der sozialethischen, soziologischen Verflachung und Veräußerlichung gegenüber nach einer individualistischen Vertiefung und Verinnerlichung der Persönlichkeit gerungen. Freilich auf einem sicheren Prinzip vermochte er das Streben nach diesem Ziel nicht zu basieren. Dazu hätte sich der den Dogmatismus überwindende Standpunkt wohl selbst erst noch überwinden müssen. Daß er sich logisch nicht zu überwinden vermochte, das war die „große Rache", mit der er sich — an sich selber rächte. Dann aber hätte er sich zu einem Standpunkt der Ethik „wandeln" müssen, der außerhalb dessen lag, was er für Ethik hielt und als Moral bekämpfte, dem darum allerdings sein Kampf gegen die Moral nicht galt und gelten konnte, den er nicht zu treffen vermochte, weil er sich gar nicht mit dem berührte, was dem immoralistischen Individualismus als Moral erschien; ein Standpunkt, der ebenso außerhalb des Immoralismus, wie außerhalb des Dogmatismus liegt.

Dieser andere vom Individualismus weder erreichte, noch durch seine Polemik betroffene Standpunkt steht für seinen Teil selbst jenseits der Umwertung aller Werte. Es ist der Standpunkt der kritischen Ethik.

III. Die kritische Ethik.

„Er repräsentiert einen Wert, dem keine Umwertung droht." Treffend ward so über den Begründer der kritischen Philosophie geurteilt in den Tagen, da wir die Hundertjahrfeier seines Todes begingen. Und dieses Wort läßt sich auch auf die von ihm begründete kritische Ethik anwenden. Daß wir heute so über Kant urteilen, daß wir wieder auf ihn zurückgehen, das danken wir Kuno Fischer, der durch sein epochemachendes Werk auf ihn zurücklenkte. Sie mag im einzelnen der Berichtigung, in manchem einer Weiterentwicklung und Fortbildung bedürfen, so sind doch ihre prinzipiellen Fundamente unverrückbar festgelegt und stehen jenseits aller Umwertung. Und gerade daß sie auf Grund dieser Prinzipien im einzelnen der Weiterbildung auch fähig ist, gerade darin können wir ihre Größe erkennen. Hierüber sind die Anschauungen aller derer, die in die Tiefe der ethischen Probleme gedrungen sind, einig. Selbst wenn sie in der Weiterentwicklung der aus dem Prinzip gewonnenen Konsequenzen verschiedene Wege gegangen sind, so herrscht doch in der Anerkennung des Prinzips selbst Einstimmung zwischen ihnen. Und da es mir hier vor allem auf die prinzipiellen Gedanken, da es mir darauf ankommt, das Prinzip der kritischen Ethik zu kennzeichnen, so darf ich auch hoffen, in der folgenden Darlegung mehr als bloß meine Meinung zu geben. Die Form mag mir gehören, die Sache ist allgemeinerer Besitz, und allgemeiner selbst, als es Dogmatiker und Antimoralisten zuzugeben geneigt sind. Freilich mit der Wirkung in die Breite können wir uns diesen nicht vergleichen, aber ganz so vereinzelt stehen unsere Anschauungen nun doch nicht da. Es ist ein ganzes Häuflein wackerer Streiter, das sich um die Fahne der kritischen Ethik einend schart. Und mag diese sich mit jenen Anschauungsweisen tatsächlich nicht an Wirkung in die Breite vergleichen dürfen, — was schadet es? Hat sie doch die Tiefe der Wirkung für sich; und wenn darum nicht die einerseits utilaristische, anderseits absolut individualistische Gegenwart, so doch, wir hoffen es, die Zukunft.

Der ethische Dogmatismus ist, wenn nicht faktisch, so doch logisch überwunden durch den antiethischen Individualismus. Der eigentlichste Ausgangspunkt jener, Natur und Leben, führt zu diesem. Der Dogmatismus war in seiner „Gleichmacherei" konsequent, hatte aber die „Konsequenz" aus falschen Prämissen hergeleitet; aus einer falsch interpretierten Wirklichkeit und einem falsch interpretierten Leben. Seine falsche Interpretation und damit seine falschen Prämissen wurden vom Individualismus aufgedeckt, und er selbst ward also aufgehoben. Im Individualismus ist aller biologisch bestimmte Dogmatismus konsequent zuende gedacht; das aber heißt eben: als Ethik aufgehoben. Seine Polemik hat jedoch, wie bemerkt, die kritische Ethik gar nicht getroffen, weil sie sich mit dieser gar nicht berührte. So könnten heute, nach der „Umwertung aller Werte", die Grundfesten der kritischen Ethik noch ebenso unerschüttert dastehen, wie sie bei ihrer Basierung, also ungefähr hundert Jahre vor jener Umwertung, aufgerichtet wurden, wenn man etwa ihren Bestand bloß von dieser und ihrer antiethischen Tendenz abhängig denken sollte.

Diese hatte sich lediglich auf der Natur gründen, die Natur selbst für Norm halten wollen, und wenn sie schließlich auch Beherrschung der Instinkte verlangte, so konnte sie dieser Forderung doch keine sichere Begründung geben, weil eben das Ideal der Vernatürlichung" doch immer auf der Natur und damit dem „Instinkte" selbst und dem „Mute der Instinkte" basiert war, weil der Wille als bloße Natur den ebenso natürlichen Instinkt nicht zu beherrschen vermag, da sich unter dem bloß natürlichen Gesichtspunkte beide gar nicht trennen lassen, und weil sie sich selber darum in einem beständigen Zirkel bewegte.

Hat deshalb die kritische Ethik von dem immoralistischen Individualismus nichts zu hoffen und nichts zu fürchten, so wird sie aber doch ihr eigenes Prinzip für sich begründen, seine Fundierung für sich selbst rechtfertigen müssen. Da sie indes ferner doch Ethik sein will und als solche allgemeingültige Richtpunkte für das menschliche Handeln aufstellen muß, so wird sie, sowenig sie für ihren Teil von dem antiethischen Individualismus getroffen und erschüttert wurde, nun doch ihrerseits diesen treffen und erschüttern müssen.

Dessen Schwäche aber liegt, wie beiläufig bereits bemerkt,

in seinem Naturalismus. Er glaubte, genau wie der Dogmatismus, aus dem Naturhaften zugleich das Normative herauslesen zu können. Nur interpretierte er die Natur richtiger als jener. Die Natur als richtige Prämissen seiner Argumentation zeigte ihm überall im bloß natürlichen Leben das absolut Individuelle alles Wirklichen und den Sieg des Starken und Mächtigen. Dem gleichmacherischen Dogmatismus gegenüber war er mit seiner Interpretation der Natur deshalb vollkommen im Recht. Darum aber ist doch seine ganze Anschauungsweise noch lange nicht absolut und aller Ethik gegenüber im Recht. Sie hat nur gezeigt, daß auf dogmatisch-biologischem Boden keine Ethik möglich ist; nicht aber, daß überhaupt keine Ethik möglich ist. Im Gegenteil die Konsequenzen des antiethischen Ideals widerlegen dieses selbst, wie es seinerseits als richtige Konsequenz aus richtig gestellten Prämissen den Dogmatismus als Ethik widerlegte.

Mag uns die Natur in der Tat die Herrschaft der Macht zeigen, so ist das eben eine Naturtatsache. Sie erkennen, bedeutet eine richtige „Interpretation" der Natur im Gegensatz zu der falschen Auslegung der Dogmatiker. Woher aber empfängt diese nun das Recht, als ein Wert aufzutreten? Der Individualismus weiß darauf keine Antwort zu geben. Er wertet eben die Macht um ihrer selbst willen, und insofern ist er selbst Dogmatismus. Eine Tatsache um ihrer nackten Tatsächlichkeit willen und nur um dieser nackten Tatsächlichkeit willen als einen Wert zu statuieren, ist Ausdruck einer ganz und gar dogmatischen Denkweise, vom eigentlichen ethischen Dogmatismus nur dadurch unterschieden, daß dieser die falsche, er selbst die richtige Interpretation einer bloßen Tatsache zugleich zur Grundlage der Wertungsweise macht.[1]) Verfolgen wir nun gerade diese Wertung der Macht um ihrer selbst willen in ihre Konsequenzen, so zeigt es sich, daß sie sich selbst aufheben muß.

Denn die Natur als solche steht nicht bloß jenseits von

[1]) Wie absurd ein solches Verfahren ist, läßt sich auf theoretischem Gebiete leicht erläutern. Man müßte hier eine falsche Anschauungsweise, bloß weil sie tatsächlich wäre, und obwohl sie und gerade weil sie in ihrer Falschheit durchschaut wäre, dennoch um ihrer bloßen Tatsächlichkeit willen als wertvoll anerkennen, wenn man keine über dem Tatsächlichen stehende Norminstanz anerkennt. Und man hätte kein Recht, tatsächliche Irrtümer, bloß weil sie tatsächlich sind, zu berichtigen.

Gut und Böse, sondern überhaupt auch jenseits von Wert und Unwert. Der konsequente Naturforscher kennt darum auch als Naturforscher keine Beziehung auf irgendwelche Werte, der Begriff der „Entartung“ im Gegensatz zum „Natürlichen“ und „Naturgemäßen“ ist darum schlechthin selbst schon kein der rein naturwissenschaftlichen Gesetzesmethode adäquater Begriff, vielmehr wird dadurch bereits mehr als etwas bloß Naturtatsächliches, nämlich ein Urteil über die Natur, eine Beurteilung der Natur involviert. Jede Beurteilung aber weist schlechthin über den Gegenstand hinaus, der beurteilt werden soll, weist also über das bloß Naturtatsächliche hinaus, auf eine über der Natur stehende Norm, nach der beurteilt werden kann und vermag darum die Tatsache selbst niemals zur Basis der Beurteilung zu machen, zur Norm selbst zu erheben. Daran hatte implizite, ohne es zu merken, und ohne es zu wollen, selbst der „immoralistische“ Individualismus schon appelliert. Er erkennt es aber nicht an. Und das gerade bildet sein Verhängnis. Das Naturhafte soll ihm ja selbst das Normative sein und soll einer über ihm stehenden Norm nicht bedürfen. Naturhaft und naturnotwendig aber ist die „Entartung“ in gleicher Weise, wie das „Natürliche“. Wenn es darum keine über dem Naturhaften stehende Norm, von der jenes erst seinen Wert empfängt, geben soll, sondern wenn es als solches seinen Wert schon in sich tragen soll, so wäre beides, „Entartung“, wie „Natürlichkeit“ gleich wertvoll. Der einzig konsequente Standpunkt wäre aber dann derjenige, der überhaupt keine Wertgesichtspunkte anerkennt, weil da, wo alles gleich wertvoll ist, auch alles eben zugleich ganz wertlos ist. Ein Standpunkt, wie er in der Tat der Naturwissenschaft als solcher geziemt, und wie ihn diese auch ziemlich konsequent ausgebildet hat.[1])

[1]) Nur in der Biologie bleibt über diesen prinzipiellen Gesichtspunkt trotz mancher feiner Ansätze im einzelnen, doch im allgemeinen noch viel an Klarheit zu wünschen übrig. Hier scheint man sich des außernaturwissenschaftlichen Momentes, das sie in sich schließt, noch nicht recht bewußt werden zu wollen. Und gerade daraus ist auch die Verworrenheit der biologisch bestimmten Ethik zu erklären. Der ethische Dogmatismus erhebt alle biologischen Unklarheiten zum Prinzip, und der Individualismus bleibt in der wichtigsten Beziehung darin befangen. Mit der dogmatischen Bewertung des Lebens, sei es nun des Lebens als der Macht um der Macht willen, wie dieser, oder sei es um des lieben Lebensdurchschnittes willen, wie jener verfährt — hier werden beide Standpunkte in gleicher Weise getroffen, — ist heimlich

Es heißt die Wirklichkeit ganz richtig „interpretieren“, wenn man ihre durchgängig individuelle Bestimmtheit anerkennt. Ob aber gerade diese Anerkennung innerhalb der Aufgabe der Naturwissenschaft liegt, das ist eine andere Frage, die uns hier nichts angeht. Es heißt auch — und das geht uns hier eher an — alle gleichmacherischen Moralbestimmungen durchaus treffend ad absurdum führen, wenn man auf die durchgängig individuellen Wirklichkeitsbestimmungen hinweist, aus denen sich nimmermehr eine allgemeingültige sittliche Bestimmung ableiten läßt. Es heißt ferner endlich das Leben in der Natur als bloß natürliches Leben durchaus richtig interpretieren, wenn man in ihm den Sieg des Starken über das Schwache als Naturfaktum anerkennt. Und doch heißt es nun auch sich selbst ad absurdum führen, wenn man, wie der Individualismus es will, dieses Naturfaktum zur Grundlage einer — wenn auch nicht moralischen, so doch überhaupt, obgleich immoralistischen — Wertbestimmung macht, wenn man in der Macht um ihrer selbst willen den höchsten Wert sieht.

So hoch der Individualismus auch sonst über dem Dogmatismus der erfolgsethischen Utilitaristen stehen mag, so ist es nun doch ebenso dogmatisch von ihm selbst gedacht, das machtvolle Leben zur Grundlage seiner Wertung zu machen, wie es vom Dogmatismus dogmatisch gedacht war, wenn er das im gemeinen Vermittelmäßigungsdurchschnitt der allgemeinen Wohlfahrt aufgehende Leben als Wertprinzip ansah. Ein so viel tieferer Blick in das wirkliche Leben den Individualismus auszeichnen mag, für das wertvolle Leben gewinnt er kein kritisches Beurteilungsprinzip. Und so kommt es, daß er konsequenterweise von seinem Standpunkte aus eigentlich nicht einmal imstande wäre, seine faktische Überlegenheit über den

eigentlich nun doch wieder die „faule Teleologie“ weitergeschleppt, die Kant als den „Tod aller Naturphilosophie“ bezeichnet. Die Natur als solche kennt kein Telos, und darum darf auch die Wissenschaft von der Natur als solche kein Telos kennen. Was hier als heuristisch-regulatives Prinzip einen guten Sinn hat, das wird als konstitutives Prinzip zum baren Unsinn. Und vollends ist eben darum eine naturwissenschaftlich bestimmte Normwissenschaft eine contradictio in adjecto. Der ethische Dogmatismus und der „immoralistische“ Individualismus begehen denselben Fehler und suchen dogmatisch auf falschem Boden ein Ideal, das sich nur kritisch auf einem ganz anderen Felde gewinnen läßt. Die folgenden Darlegungen werden das vollkommen deutlich machen.

Dogmatismus logisch de jure zur Geltung zu bringen. Denn dazu brauchte er eben ein überfaktisches Kriterium. Und die Natur würde mit dem Siege des Starken über den Schwächeren, würde mit diesem ihrem Machtgesetze auch dann bestehen, wenn die „viel zu vielen“ sich gegen den Einzigartigen „zusammenrotteten“ und ihn besiegten. „Tod dem Schwächeren!“ so mag man immerhin aus ihr herauslesen; eben darum könnten nun auch die kleinen Schwachen, wenn die Summe ihrer Kräfte größer ist, als die des einzelnen Starken ihrerseits doch den „Tod des Starken!“ aus der Natur „interpretieren“, weil sie zugleich das „Leben dem noch Stärkeren“ aus ihr lesen könnten, wenn sie in ihrer Gesamtheit stärker und mächtiger wären, als der einzelne Starke und Mächtige. Dieser würde zwar nach, wie vor, jedem einzelnen der „viel zu vielen“ an Machtwert überlegen bleiben. Sobald es aber überhaupt bloß auf „das Quantum Macht“ um der Macht willen ankommt, das in der Natur verwirklicht wird, und die große Masse der einzelnen Schwachen an Machtquantum den einzelnen Starken erdrückte, wäre danach jene selbst diesem gegenüber, von Natur wegen, im Recht. Von der bloßen Natur aus kann der Individualismus der „Sozietät“ der Mittelmäßigen nicht beikommen. Im Gegenteil wenn das bloß Natürliche das Wertvolle sein soll, müßte er jene unter dem letzten Gesichtspunkte gelten lassen.

Gäbe aber doch gerade er gerne alle „die viel zu vielen“ um eine einzige große Persönlichkeit hin; und gewiß kann eine solche so wertvoll sein, daß wir sie niemals der großen Zahl jener opfern möchten — sondern diese für sie willig hingeben. Man dürfte darin dem Individualismus auch nicht im mindesten widersprechen können. Aber gerade aus dem Begriff der Macht können wir eine solche Wertung niemals ableiten. Einem durchaus richtigen Gedanken hat der Individualismus eine ebenso durchaus falsche Begründung zu geben versucht. Sie aus der Natur und aus der Idee der Macht um der Macht willen ableiten, heißt: den richtigen Gedanken selber aufheben.

Anstatt dogmatisch die Macht zum Maßstabe des Wertes zu machen, hätte erst einmal kritisch nach dem Werte der Macht gefragt werden müssen. Die Macht um der Macht willen, als bloße Natur, hätte sich dann, wie die Natur überhaupt, jenseits alles Wertes gezeigt. Und es hätte sich herausgestellt, daß, selbst nur um von den „viel zu vielen“ reden zu können,

eine Norm über der Natur erfordert gewesen wäre. Die bloß naturhafte Machtbestimmung gibt dazu kein Recht, eben weil so die „viel zu vielen“ die Macht selber an sich reißen können. Zur Natur und ihrem allgemeinen Machtgesetz des Lebens stimmt die Macht der vielen ebenso wie die des einzelnen; eine Wertentscheidung läßt sich also daraus über keine von beiden gewinnen. Wenn etwas Wert hat, bloß weil es naturnotwendig ist, dann ist alles Wirkliche gleich wertvoll; und gleich wertvoll sind alle wirklichen Gegensätze, keiner von ihnen hat Anspruch darauf, mehr und besser zu sein als der andere und diesen aufheben und überwinden zu wollen; und doch haben alle diesen Anspruch, eben da sie Natur und deshalb wertvoll sind, und da keine Norm über ihnen steht, die ihnen diesen Anspruch wehrt. So hebt sich jede naturalistische Wertung selbst auf in einen notwendigen und unlösbaren Widerspruch.[1]) Und dieser trifft auch den „immoralistischen“

[1]) Übrigens ist dieser Widerspruch in der praktischen Philosophie ein adäquates Analogon zu jenem, den gewisse theoretische Richtungen begehen, wenn sie das, was bereits transzendentale Bedingung des Empirisch-Naturtatsächlichen und in diesem selbst wirksam ist, nun auf ihm erst zu gründen versuchen. Freilich scheint man auch die Norm selbst als Tatsache betrachten zu dürfen. Spricht man doch von der Tatsächlichkeit des logischen Grundes, bezw. der Tatsächlichkeit des Satzes vom Grunde, des Widerspruchs usw. Und haben wir doch selbst des öfteren davon geredet, daß es mit absoluter logischer Notwendigkeit die Norm überhanpt „geben“ muß. Damit aber scheinen wir selbst den Existenzialsatz auf die Norm angewendet zu haben und von einer Normtatsächlichkeit ebenso reden zu können, wie etwa vom Sein des Sollens.

Allein der Begriff der Tatsache gerät doch bei einer solchen Anwendung in ein sehr unbestimmtes Licht. Ein Faktum, ein empirisches Reale ist die Norm nun keineswegs, ebenso wie das Sein des Sollens nicht etwa Einerlei ist mit dem Dasein des Gesollten. Die Tatsächlichkeit der Norm besteht nicht in ihrer Realexistenz, Realwirklichkeit, sondern in ihrer Idealgeltung, Idealwirksamkeit. Darum wäre es wohl überhanpt recht angebracht, den Begriff der Tatsache nicht über den Umfang der Realexistenz zu erweitern und nicht auf den der Idealgeltung mit anzuwenden, um den Begriffsinhalt nicht zu unbestimmt zu machen, ganz gleichgültig, daß die Norm in psychologischen Tatsachen zur Realität gelangt, daß das Sein des Sollens hier als Gesolltes ins Dasein treten kann. Denn diese Begriffserweiterung führt notwendig zu dem Mißverständnis, als ob der Begriff der Tatsache im gleichen Sinne verwendet würde, wie ihn etwa der Dogmatismus verwendet. Dieser braucht den Begriff terminologisch richtig, baut aber dogmatisch darauf logisch falsche

Individualismus. Erkennt er bloß das Naturnotwendige als wertbestimmend an, so hat er selbst kein Wertkriterium, das ihn über den von ihm selbst doch bereits glücklich überwundenen ursprünglichen Dogmatismus stellt. Als Naturfakta betrachtet sind eben beide Anschauungen gleich naturnotwendig und darum sub specie naturae gleichwertig. Gegen diese in ihm liegende Konsequenz wird sich aber der Individualismus mit Recht sträuben. Nur wird er dieses Recht dann doch irgendwo anders herleiten müssen, als aus der bloßen Natur. Sträubt er sich also gegen die Konsequenz, dann muß er sich gegen sein eigenes Prinzip sträuben. Das aber heißt: er muß sich selbst aufgeben.

Endlich liegt in dem naturalistischen Betracht von Wertgesichtspunkten eine doppelte Sinnlosigkeit, die eine hat der Individualismus in seiner antiethischen Tendenz gegen den ethischen Dogmatismus bereits richtig aufgedeckt. Dessen Moralgebot des allgemeinen Nutzens ist ungereimt, weil es sich doch sowieso infolge der unendlichen Unabsehbarkeit der Folgen einer Handlung niemals realisieren läßt. Und ein Gebot aufzustellen, dessen Unerfüllbarkeit doch von vornherein gewiß ist, das ist unleugbar sinnlos. Aber im Naturalismus liegt noch eine zweite Sinnlosigkeit beschlossen. Da nach ihm Norm und Naturnot-

---

Anschauungen auf. Hier aber handelt es sich um die zunächst terminologisch falsche Begriffsanwendung, das Normative selbst als Tatsache anzusprechen, Eine Begriffsanwendung, die in Gedanken sofort still korrigiert und als Vernunfttatsache ganz richtig zur Basis kritischer Anschauungen gemacht wird. Aber diese Umbieguug des Begriffs, die die Vernunfttatsache eben zur Tatsache macht, ist doch in gewisser Weise verhängnisvoll — weniger allerdings in ethischer Beziehung, wo derartige Versuche die kritische Basis noch nicht zu verlieren brauchen, sofern sie eben nun einerseits die bloße Tatsache im Sinne der Naturtatsache nicht zur Grundlage der Wertung machen, und insofern andererseits für die Ethik die Tatsache selbst immer als etwas bereits Gegebenes gelten darf, als vielmehr — in logisch-erkenntniskritischer Beziehung, wo die Tatsache nicht als etwas Gegebenes, sondern als etwas transzendental Bedingtes angesehen werden muß, und wo man infolgedessen bei der Erweiterung des Tatsachenbegriffs leicht zu einer Vermischung des transzendentalen Gesichtspunktes mit dem empirisch-genetischen gelangt.

Den ersten allerdings rein terminologischen Anlaß zu dieser Vermischung hat kein Geringerer, als der Schöpfer des Kritizismus selbst in seinem Begriff des „Faktum der reinen Vernunft“ gegeben. Und dieser Kantische Begriff ist einem fast klassischen Mißverständnis anheimgefallen in der Art, wie Schopenhauer ihn auffaßte, und worin Schopenhauer sehr viele gefolgt sind.

wendigkeit dasselbe sein sollen, so müßte ja sowieso geschehen, was geschehen sollte, und jede Norm wäre selbst überflüssig und ungereimt, und zwar genau aus dem entgegengesetzten Grunde, wie vorhin; vorhin, weil das Normative sowieso doch niemals geschehen könnte, jetzt weil es sowieso geschehen müßte. So paaren sich in jeder naturwissenschaftlich-biologisch bestimmten Lebensbewertung gleich die Widersprüche. Dem ethischen Dogmatismus haften beide an, den Individualismus trifft der zweite.

Damit ist bereits ein Geschäft der kritischen Ethik erledigt, gleichsam ihre pars destruens vollendet, indem erkannt ward, worauf sich überhaupt keine Wertung begründen läßt. Die gesamte Erfahrung der äußeren Natur reicht nicht aus, einen gültigen Maßstab der Bewertung abzugeben. Dieser muß also ebenso, wie das bloß naturhafte Dasein „jenseits von Gut und Böse“ steht, nun auch für seinen Teil jenseits alles bloß naturhaften Daseins stehen. Ohne in diesem zugleich das Wertvolle, das Normative dogmatisch zu statuieren, geht nunmehr die Aufgabe kritisch dahin, zu untersuchen, ob wir einen derartigen allgemeingültigen Wertmaßstab überhaupt aufzufinden vermögen, und welches dieser Maßstab sei, wenn es ihn gibt. Allgemeingültig müßte er also sein, damit er überhaupt Sinn habe. Das heißt: er müßte den Anspruch erheben können, von allen vernünftigen Wesen in seiner Geltung selbst anerkannt zu werden. Eben darum kann er sich allein auf Vernunft gründen lassen, er muß aus der Vernunft herfließen, die selbst der Inbegriff des Geltens ist. Den allgemeingültigen Wert überhaupt und als solchen leugnen hieße eben darum die Vernunft selber leugnen. Und sie leugnen hieße auch nun die Leugnung ihrerseits aufheben, da ja diese dann auch keine Geltung haben und nichts besagen könnte. Das ist die einzige und absolut logische Konsequenz. Um sie nicht zuzugeben, müßte man nun also gar die Norm der Logik leugnen, und das wird wohl keinem mehr einfallen, da er bald merken würde, daß er sie eben mit seiner Leugnung selbst vorausgesetzt hätte.

Allein man scheint nun sagen zu können: Mit der ganzen Argumentation sei nichts anderes gewonnen, als die Notwendigkeit der Geltung der logischen Norm. Für die Ethik aber müßte doch nun etwas ganz anderes in Betracht kommen, eine Norm für unser Handeln, eine Richtschnur, nach der nicht bloß,

wie das in der Logik der Fall ist, unser Denken, sondern nach der vor allem und ausschließlich unser Wollen und Handeln bewertet werden könnte, nach der wir für unser Wollen und Handeln verantwortlich wären, und nach der es also über dem Wollen ein Sollen geben müßte. Das aber sei eben noch die Frage. Allein mit der notwendigen Anerkennung der Vernunft ist implizite bereits die positive Entscheidung dieser Frage anerkannt als eine absolut unmittelbare, darum selbst nicht beweisbare, auf andere Gewißheiten zurückführbare, sondern an sich aufweisbare Gewißheit. Sie ist insofern unmittelbar aufweisbar, als ihre Leugnung abermals sofort zu Widersprüchen führen müßte. Wer sich dagegen wehrt, anzuerkennen, daß sein Wollen unter dem Wertgesichtspunkte des Sollens betrachtet werden dürfe und könne, der übersieht, daß er ebendamit ein Wollen äußert, von dem er selbst Anerkennung verlangt, das ihm also selbst als ein gesolltes gilt. Dagegen kann er auch nicht einwenden, daß seine Abwehr des Sollens lediglich eine theoretische, logische sei, während es sich um einen praktischen Wert handele. Denn dann müßte er wenigstens das Sollen im Logischen anerkennen. Tut er aber auch nur das, so kann er es, ganz abgesehen davon, daß im Logischen selbst das Sollen als praktische Bestimmung wirksam ist, nun auch auf rein praktischem Gebiete nicht leugnen, da das zu einem unvermeidlichen Widerspruch führen müßte, der also selbst gegen die Logik verstößt. Wer nämlich die Bewertung seines Wollens, d. h. seine Verantwortlichkeit leugnete, der könnte sie konsequenterweise auch nicht vom anderen behaupten. Würde dieser nun doch sein Wollen verantwortlich bewerten, so dürfte er selbst nicht einmal dagegen Stellung nehmen, da er ja dann doch gleich selbst eine verantwortliche Bewertung vollzöge. Andererseits dürfte er nun doch auch wieder dagegen Stellung nehmen, da seine eigene Stellungnahme nicht selbst verantwortlich bewertet werden dürfte. Und von jedem anderen gilt nun wieder das Gleiche in infinitum. Wer sich also gegen das Sollen, wer sich gegen ein über dem Wollen stehendes Sollen sträubt, gerät notwendig in einen unendlichen Widerspruch, weil eben seine Ablehnung es immer schon implizite vorausgesetzt hat. Ihm erginge es auf praktischem Gebiete genau so, wie dem auf theoretischem, der hier die Wahrheit leugnete.

Das Bestehen, die Geltung des Sollens ist also eine unmittelbare, d. h. eine im eigentlichen Sinne nicht deduzierbare, nicht weiter zurückführbare — jeder Versuch, sie auf eine andere Gewißheit zurückzuführen, würde sie schon wieder voraussetzen, — aber jedem sicher aufweisbare Gewißheit. Damit haben wir zunächst die Wirklichkeit eines über dem Wollen stehenden Sollens, die Geltung eines allgemeinen Wertmaßstabes auf Grund der Vernunft selbst erkannt. Denn es ist selber eines mit der Vernunft. Nun fragt es sich weiter für uns, was dieser Maßstab sei, was er bedeute, was seine allgemeingültige Bestimmung besage. Diese Frage wird sich unschwer aus seinem Wesen der Allgemeingültigkeit entscheiden lassen.

Er muß die Norm, die reine Beurteilungsform sein, an der das tatsächliche Wollen als das Beurteilungsmaterial gewertet werden kann, die Norm, auf die das faktische Wollen hinweisen muß, damit überhaupt eine Wertentscheidung möglich sei, da es als bloßes Faktum, in seiner bloßen Faktizität, ohne eine über ihm stehende Norm, eben selbst noch jenseits alles Wertes steht. Damit also das Wollen einen Wert repräsentiere, muß es jenem Sollen entsprechen. Dann ist es allgemeingültig. Da ferner die Übereinstimmung von Sollen und Wollen, als allgemeine Vernunftbestimmung, den Anspruch erheben kann, selbst von allen vernünftigen Wesen als wertvoll anerkannt zu werden, da also in ihrer Allgemeingültigkeit dieser Anspruch auf allgemeine Anerkennung selbst schon impliziert ist, so gewinnen wir nun für jene eine nähere Bestimmung. Es ergibt sich daraus: Mein Wollen hat Wert, ist ein gesolltes Wollen, wenn ich so will, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte.

Nun scheint sich aber gleich die Frage zu erheben: wann will ich so, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte? Offenbar wäre die Antwort damit noch nicht gegeben, daß ich nun sagte: wenn ich einen allgemeingültigen Wert will. Ich würde mich nur im Zirkel bewegen. Denn die Allgemeingültigkeit sollte ja gerade durch die Möglichkeit der Forderung gleicher Willensbestimmung erläutert werden, und so wären wir um keinen Schritt weiter, da uns immer noch die Frage bliebe: wann will ich einen allgemeingültigen Wert? Diese ist durchaus nur identisch mit der anderen: wann will ich so, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen verlangen dürfte?

Eine kurze Überlegung führt uns aber doch zur Entscheidung dieser Frage. Wir erkannten die Geltung des Sollens als unmittelbar gewiß und darum als undeduzierbar, auf kein Prinzip über ihm zurückführbar, d. h. als absolut. Und von da fällt ein Licht auf unsere Frage: Wann will ich so, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern kann? Diese allgemeine Forderung muß sich also selbst nur auf der Absolutheit des Sollens gründen, d. h. sie muß darauf gegründet sein, daß ich um des Sollens selbst willen, als des absoluten Zweckes wegen, über dem kein höherer Zweck steht, aus dem das Sollen deduziert werden könnte, wollen soll. Dann will ich allgemeingültig, verwirkliche einen absoluten Zweck, einen absoluten Wert um seiner selbst willen. Im Werte um des Wertes willen findet die ethische Reflexion ihre Basis. Seine Realisierung ist die von der Ethik gewiesene Aufgabe, und diese Aufgabe heißt Pflicht. Diese muß der Bestimmungsgrund des sittlich-wertvollen Wollens sein. Wenn wir dieses also jetzt nach seinem Bestimmungsgrunde — als dem Subjektskorrelate zum objektiven Zweck, den wir soeben bestimmt haben, — werten, so können wir sagen: Sittlich wertvoll wollen wir dann, wenn wir „aus Pflicht“ handeln, wenn das Pflichtbewußtsein das treibende Motiv ist. In ihm ist als allgemeinste Direktive des Handelns, wie als allgemeinster Maßstab der Beurteilung in jedem einzelnen konkreten Falle gegeben: die sittliche Gesinnung.

Daraus folgt, daß der Inhalt der Handlung selbst ganz gleichgültig gegen ihren Wert, absolut wertindifferent ist; daß der Wille, das Wollen allein, die reine Form des Willens, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende ist. Das bedeutet die Autonomie des Willens, daß er sich lediglich um der Pflicht willen selbst bestimmt. Und die Autonomie ist zugleich oberstes Prinzip der Moral. Sie steht ebenso über aller Willkür, wie über allem Zwange; über aller Willkür, weil der vernünftige Wille sich der allgemeingültigen Vernunftsbestimmung der Pflicht unterordnet und über allem Zwange, weil er sich selbst zur Pflicht bestimmt. Darin liegt zugleich die sittliche Freiheit.

Und dieses Prinzip ist zugleich, wie das allgemeinste, weil absolut und allgemeingültige, so auch das individuellste, eben weil der Inhalt der Handlung gar keinen ethisch bestimmten

Wert in ihm besitzt, sondern jede Handlung an dem allgemeingültigen Prinzip in ihrer Form zu messen ist. Es ist, weil allgemeingültig, als Prinzip, als reine Form absolut überindividuell, weil es aber auf alle Inhalte des wirklichen Lebens, auf jeden konkreten Fall anwendbar ist, zugleich absolut individuell.

Darum sind die skeptischen Einwände, die ab und zu gegen die Allgemeingültigkeit des Prinzips der kritischen Ethik auf Grund der absolut individuellen Wirklichkeitsbestimmung erhoben worden sind, ohne weiteres hinfällig. Wenn jenes von mir verlangt, ich solle so handeln, daß jeder in meiner Lage sollte ebenso handeln wollen, so verlangt es doch nicht Gleichheit der Lage und des Inhaltes der Handlung, sondern Gleichheit der Form des Willens, der Maxime. Aller auf den äußeren Erfolg abzielende Dogmatismus mit seiner gleichmacherischen Tendenz scheitert an der absolut individuellen Bestimmtheit alles Wirklichen. Gegen ihn hat der Individualismus vollkommen recht, seine Einsicht zur Geltung zu bringen, daß es in der ganzen Wirklichkeit nicht zwei gleiche Handlungen, weil nicht zwei gleiche Individuen gibt, daß wir immer etwas Einmaliges sind und daher auch nur Einmaliges tun, daß es also einfach ungereimt ist, inhaltlich gleiche Handlungen als sittliches Gebot zu fordern, da sich ein solches Gebot doch sowieso niemals realisieren läßt. Die kritische Ethik aber schließt auch ihrem Prinzip nach schon ein derartiges sinnwidriges Gebot aus. Gerade wegen seiner Allgemeingültigkeit, wegen der Unendlichkeit seines Umfanges muß es völlig inhaltlos sein. Da alle Handlungen sollen an ihm gewertet werden können, kann es keine einzelne für sich, nach ihrem Inhalt, als wertvoll hervorheben. Ihre Wertung kann nur nach der Form der Willensbestimmung stattfinden.

In diesem Wertungsprinzip hat also die kritische Ethik sowohl den ethischen Dogmatismus überwunden, der mit seiner gleichmacherischen Tendenz tatsächlich an der Individualität alles Wirklichen scheiterte, wie den antiethischen Individualismus, der ein allgemeingültiges Prinzip gerade auf Grund jener durchgängigen Besonderheit alles Wirklichen leugnete, indem sie selbst eben nicht in diesen individuellen Wirklichkeitsbestimmungen, nicht in etwelchen Willens-

inhalten, sondern in der reinen Form des Wollens, in der Autonomie,[1]) ihr Prinzip fand.

Wenn wir uns das alles mit Nachdruck zum Bewußtsein bringen, so wird schließlich auch Kant's Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne," das Anstößige verlieren, das selbst hervorragende Vertreter der kritischen Ethik des öfteren noch darin erblicken. Nur auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, nicht etwelchen Handlungs- und Willensinhaltes kommt es dieser Formel des ethischen Prinzips an. Damit wollen wir keineswegs leugnen, daß andere Formulierungen dieses Anstößige wirklich enthalten und das Mißverständnis einer Verinhaltlichung des Moralprinzips nahe legen.

In der soeben angezogenen Formulierung aber ist der Wert allein auf die Maxime gelegt, und diese kann ihre Verallgemeinerungsfähigkeit selbst am individuellsten Inhalt auswirken.

Die Auswirkung des sittlichen Prinzips aber verlangt einen wirklichen Träger des sittlichen Bewußtsein, das heißt: die Persönlichkeit. Diese ist die reale Potenz, vermöge deren das Wollen verwirklicht werden, das gesollte Sein zum Dasein gebracht werden kann. In ihr, im vernünftigen Individuum kann die überindividuelle sittliche Vernunftbestimmung wirklich und wirksam werden. Und eben darum hat die Persönlichkeit selbst einen sittlichen Wert durch Übertragung. Ihr sittliches Ziel ist die Autonomie. Diese Bestimmung aber kann sie selbst nur auswirken, nicht in ihrer Isoliertheit, sondern innerhalb der Allgemeinheit ihres historischen Zusammenhanges mit der Gesellschaft. Und so erlangt auch diese als reale Potenz einen ethischen Wert vom allgemeingültigen Prinzip her. Dieses erstreckt sich so vermittels der

[1]) Die Autonomie soll, nach der Ansicht des Individualismus, sogar im Gegensatz stehen zu einem allgemeingültigen Prinzip. Das kann der Individualismus freilich nur behaupten, weil er das Wesen der Autonomie niemals tief genug erfaßt hat, und weil er im allgemeingültigen Prinzip auch immer allgemeingültige Inhalte beschlossen glaubt. Er setzt eben irrtümlicherweise die Ethik überhaupt identisch mit dem ethischen Dogmatismus, der jenen Widerspruch begeht, und gegen den der Individualismus deshalb immer Recht behalten wird.

von ihm selbst bestimmten Wertdependenz auf die historischen, das heißt im eigentlichen Sinne wirklichen Lebensgebiete, um diese zu sittlichen Lebensgebieten zu gestalten.

Das ist freilich eine ganz andere Stellung der Ethik zum Leben, als sie der ethische Dogmatismus und auch der Individualismus kennt. Beide hatten in letzter Linie eben doch dogmatisch das Leben um des Lebens willen gewertet; jener indem er, durch eine starke Verkennung der Wirklichkeit, im Leben nur den allgemeinen sozialen Durchschnitt sah und schätzte, dieser, indem er richtig die Wirklichkeit als absolut individuelles „Differentsein" erkannte, ferner im Starken und Mächtigen den Lebensnerv, den wahren Kern des Lebens erblickte, aber nun selbst dogmatisch das Leben als Macht um der Macht willen schätzte. Der zweite Standpunkt hatte den ersten konsequent von seinem Ausgangspunkt her zuende gedacht und ihn ebendarum aufgehoben. Nun ist er seinerseits von der kritischen Ethik aufgehoben, die erkennt, daß dem Leben nur durch Wertdependenz von einem absoluten, über dem bloßen Leben selbst stehenden Werte überhaupt ein Wert zukommen kann.

Das Individuum kann nicht, wie der Individualismus meint, um der bloßen Macht willen gewertet werden — eine Wertung, die sich selbst aufhebt —, sondern um seiner sittlichen Anlage willen, als die Realpotenz der Verwirklichung der sittlichen Bestimmung. Aus eben diesem Grunde ist auch die „Sozietät" nicht, wie ebenfalls der Individualismus will, einfach bei Seite zu schieben, noch aber hat diese auch nur den mindesten sittlichen Wert als bloßer Wohlfahrtskrämerstaat, wie der Dogmatismus will; sondern sie bezeichnet einen ethischen Wert nur, insofern sie sich selbst auf das oberste sittliche Prinzip der Autonomie beziehen läßt, das heißt insofern sie selbst als Potenz der Auswirkung der sittlichen Bestimmung der von ihr umschlossenen Individuen betrachtet werden darf.

Freilich bleiben ferner auch die teleologischen Ableitungen, zu denen ein ausgeführtes System der kritischen Ethik durch die Kategorie der Wertpezendenz gelangen muß, formal und involvieren keine inhaltlichen Moralbestimmungen. Der Gesellschaft, der gesellschaftlichen Organisation und deren Lebensgebieten mit ihren historischen Zusammenhängen, in die der einzelne eingreifen muß, um sich überhaupt sittlich betätigen

zu können, wird, wie eben gesagt, allerdings eine ganz andere Bedeutung zuerkannt, als der antiethische Individualismus, der an ihnen eigentlich nur recht verständnislos vorüberging, ihnen zugestehen konnte. Aber sie erlangen doch selbst niemals einen allgemeingültigen inhaltsbestimmten und absoluten Wert, wie ihn der Dogmatismus ihnen zuschreiben wollte. Sie sind selbst etwas Einmaliges und ändern täglich ihr Gepräge. Die allgemeingültige Bestimmung des Sittengesetzes kann endlich über sie ganz hinwegschreiten, sobald sie ihm nicht mehr genug zu tun vermögen. Die durch jene Zusammenhänge involvierten Sitten können selbst unsittlich werden. Auch die Sitte untersteht als Inhalt dem formalen sittlichen Prinzip und kann selber nie ein solches abgeben, nie als solches dienen.

Individuell und der Verallgemeinerung unfähig bleibt stets die Bestimmung der inhaltlichen Aufgabe des Einzelnen innerhalb jener Zusammenhänge. Diese liefern ihm ein absolut einmaliges Material für seine sittliche Betätigung. Und das Höchste, was er durch diese und in ihnen leisten kann, das wird, — wie der Individualismus mit feinem, aber in bezug auf die allgemeineren Zusammenhänge so höchst einseitigem, Takte für die Geschichte bemerkte, ohne allerdings dieser Bemerkung eine sichere Fundierung geben zu können, — sein, daß er das, was kein anderer hätte wirken und schaffen können, in der Tat wirke und schaffe. In seinem Kulturzusammenhange findet er das Material, an dem er seine sittliche Bestimmung auszuwirken vermag. Die Stelle, in die er innerhalb der allgemeinen Organisation eingeordnet ist, kann er vermöge seiner individuellen Begabung so einnehmen, wie eben nur er sie einzunehmen vermöchte und wie kein anderer sie an seiner Statt auszufüllen imstande wäre. Dann ist er einmalig und tut nur Einmaliges im höchsten Sinne des Wortes, und dann vermag er wirklich „neue Werte“ zu schaffen.

So bewegt sich durch die Kategorie der Wertdependenz die sittliche Bestimmung peripher auf die allgemeine Kultur, auf die historischen Zusammenhänge und Werte zu und strahlt ihre bestimmende Kraft in sie aus, wie diese selber in zentraler Richtung nach ihr hinstreben und in ihr gipfeln.

„Individualistisch“, wenn man so will, ist also auch die kritische Ethik. Aber das ist der große Unterschied vom gewöhnlichen Individualismus, daß dieser sich selbst als „immoralistisch“ bezeichnen kann,[1]) während der hier entwickelte ein ethischer ist, gegründet auf dem sittlichen Prinzip der Autonomie. Von diesem aus gelangten wir ja erst zu den „individualistischen“ Bestimmungen, und zu den Beziehungen zur Geschichte und Kultur überhaupt.

Mit diesen Bemerkungen stehen wir am Ziele unserer Untersuchung. Zu deren Aufgabe können wir eine ausführliche Darlegung jener Beziehungen nicht mehr machen. Ihr Gegenstand sollte ja vor allem nur das Prinzipielle sein. Dessen Weiterentwicklung aber und die eingehende Darstellung seiner zum Schluß nur angedeuteten, von ihm selbst ausgehenden und involvierten Beziehungen aber ist Gegenstand eines umfassenden ethischen Systems.

---

[1]) Freilich darf nicht übersehen werden, wie nahe manchmal der individualistische Immoralismus in seinem Urheber selbst dem ethisch-kritischen Individualismus kommt. Nicht bloß etwa insofern er Autonomie fordert. In dieser bloßen Forderung hat er sich selbst nicht verstanden, weil er die Autonomie nicht als ethisch-allgemeingesetzliche, sondern als natur-willkürliche ansieht; sondern insofern, als er im Widerspruch zu sich selbst bekennt: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgend eine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren läßt. — Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich selbst,“ vgl. oben S. 82. Damit ist in der Tat das Prinzip der Machtwillkür aufgegeben, und anstatt der falschen absolut und ausschließlich individuellen Autonomie der Naturwillkür ist die wahre zugleich als Prinzip überindividuelle, dem Inhalte nach individuelle Autonomie gefordert, ohne daß der Individualismus sich selbst darüber klar geworden wäre. Hier ist er im Ringen der Widersprüche stecken geblieben und hat nicht festen Fuß fassen können, da er die Basis der kritischen Vernunft nicht erreichte.

Literatur.[1]

Cohen, Kant's Begründung der Ethik.
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.
Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt.
— Die Grundbegriffe der Gegenwart.
— Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.
Hensel, Ethisches Wissen und ethisches Handeln.
— Hauptprobleme der Ethik.
Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. III. Abschn.
— Gedanken und Tatsachen. II, 4.
Lipps, Die ethischen Grundfragen.
Medicus, Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung.
Messer, Kant's Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung.
Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. 3. u. 4. Kap.
Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
Riehl, Der philosophische Kritizismus usw. III.
— Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.
Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie.
Schwarz, Das sittliche Leben.
Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit.
Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.
Wentscher, Ethik.
Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.
— Geschichte und Naturwissenschaft.
— Geschichte der Philosophie.
— Über Willensfreiheit.
Wundt, Ethik.
Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik.

[1]) Bei der Anlage dieses Verzeichnisses war für mich maßgebend der Wunsch der Verlagsbuchhandlung, eine „orientierende Übersicht für weiteres Studium“ damit zu erhalten. Darum glaubte ich mich auf das beschränken zu sollen, aus dessen Studium dem Studierenden wirklich ein positiver Gewinn erwachsen kann. Die Literatur des Dogmatismus blieb also gänzlich unberücksichtigt; ebenso die des relativistischen Individualismus, obwohl hier Untersuchungen vorliegen, die zum Teil unter allgemein-psychologischen Gesichtspunkten höchst bedeutsam und interessant sind, zum positiven Ausbau der Ethik aber keinen Beitrag liefern, sondern eine lediglich destruktive Tendenz besitzen.

Wenn jemand nun in dem hier gegebenen Literaturverzeichnis den Begriff der kritischen Ethik, unter dem, unserer Disjunktion gemäß, also alle hier angeführten Schriften fallen müssen, als zu weit gefaßt ansehen sollte, so bemerke ich: Auf Gegensätze im einzelnen, in der methodischen Darlegung und Entwicklung, oder gar in der Terminologie und der philosophischen „Schule“ habe ich hier absichtlich nicht geachtet. Vielmehr ließ ich mich von dem Grundsatze leiten, das Augenmerk auf das Übereinstimmende zu richten. Und dies glaubte ich nicht bloß negativ in der gemeinsamen Ablehnung des Dogmatismus und relativistischen „immoralistischen“ Individualismus sehen zu sollen, sondern auch positiv in einer Gemeinsamkeit des Inhaltes der allgemeinsten Ziele und prinzipiellsten Grundgedanken, so verschieden auch vielleicht die Formel dafür sein möchte.

Die Garantie für absolute Vollständigkeit dieses Verzeichnisses wird man mir aber selbst in bezug auf diese Einschränkung des Planes erlassen, zumal bei einem mit Literatur so gesegneten Gebiete, wie es das der Ethik ist.

Von historischer Literatur ist deshalb auch nur die angeführt, die zugleich mehr als unter lediglich historischem Gesichtspunkte von Wert ist, die zugleich auch systematische Bedeutung hat.

Religionsphilosophie.

Von

Ernst Tröltsch.

Es liegt auf der Hand, daß bei der Verschiedenheit der möglichen Ausgangspunkte und der Verschiedenheit der aus unkontrollierbaren persönlichen Strebungen folgenden Ziele, vor allem bei der Unmöglichkeit, zu übereinstimmenden Urteilen über das jeweils vorliegende Tatsächliche zu kommen, der Stand der Philosophie oder des prinzipiellen Denkens eines Zeitalters nur sehr schwer zu beschreiben ist. Jedenfalls ist das in einer gesteigerten Kultur, wie der europäisch-amerikanischen, der Fall, die neben den verschiedenartigen Motiven und Tatsachenunterlagen, die ihr die Arbeit der Gegenwart beständig zuführt, zugleich unter dem Einfluß der in Jahrtausenden prinzipieller Überlegung gebildeten verschiedenartigen Traditionen steht. Nur der verwegenste Rationalismus vermag von „der Philosophie“ zu reden, die er als Norm und Ideal an die verschiedenen Bestrebungen hält, um dadurch zu zeigen, wie weit diese das Ideal zu verwirklichen geeignet sind. Die Berechtigung eines solchen Rationalismus ist aber selbst eine der wesentlichsten Grundfragen der Philosophie. Auch wer, wie der Verfasser dieses Aufsatzes, die Kantische Lehre im Prinzip für den Sammelpunkt und Orientierungsort der modernen Philosophie hält, muß doch mit Volkelt anerkennen, daß in ihr eine Mehrzahl sehr verschiedenartiger Denkmotive verbunden sind, die immer wieder auseinanderstreben; und eine Prüfung der heutigen philosophischen Lage auf ihr Verhältnis zum Kritizismus, wie sie die Säkularfeier von Kant's Todestage in einer großen Zahl von Aufsätzen und Reden äußerst lehrreich hervorgebracht hat, zeigt aufs deutlichste, daß auch in der Gruppierung der heutigen Arbeit um die Impulse des Kritizismus die größte Buntheit der Problemstellungen — von der der Lösungen noch ganz abgesehen — zutage tritt. Gerade der rationalistische Gehalt des Kritizismus, der doch allein eine solche feste Orientierung zu bewirken vermöchte, erweist sich als unter dem Einfluß einer einseitig naturwissenschaftlichen Betrachtung stehend und fordert eine Ergänzung durch neue Kategorien und Grundbegriffe, welche das großartig entwickelte psychologische und historische Denken der Gegenwart aufzunehmen imstande wären. Damit aber werden wesentliche Grundbegriffe des echten Kritizismus wieder in Frage gestellt und wird der Irrationalismus, den Kant aus der wissenschaftlichen Erforschung der äußeren und inneren Erfahrung durch strenge Durchführung der naturwissenschaftlichen Gesetzeskategorien beseitigt und in die intelligible Welt der Freiheit geflüchtet hatte, wieder in die gesetzeswissenschaftliche Erforschung der Erfahrung selbst hineingetragen. Ein Versuch, wie ihn die Marburger Kantschule macht, die rational-gesetzeswissenschaftlichen Elemente des Kritizismus zu ausschließlicher Herrschaft zu bringen und damit in der Systematik der notwendige Erkenntnis hervorbringenden Tätigkeiten des Bewußtseins „die Philosophie“ zu fixieren, zeigt zu sehr alle Engen, Unfruchtbarkeiten und gewaltsamen Tatsachen-Interpretationen des schroffen Rationalismus, als daß durch sie der Kritizismus zu einem wirklichen Zentrum aller Beurteilung hätte werden können. Wird aber ihr — Kant selbst weit überbietender — Rationalismus erweicht, dann ist es auch mit der Möglichkeit vorbei, den Kritizismus zur völlig festen Grundlage einer Schilderung des gegenwärtigen Standes der Philosophie zu machen. Dann kehren auch innerhalb einer im allgemeinen an Kant sich anlehnenden Darstellung alle Mannigfaltigkeiten der verschiedenen Problemstellung wieder. Es bleibt eben dabei, daß die Philosophie nicht dem Überblick über den ganzen Ozean aus der Vogelperspektive, sondern der Orientierung auf dem von Wellen und Strömungen getragenen Schiffe gleicht. Bei aller Tendenz auf Ausmerzung des Zufälligen aus ihren Denkprodukten bleibt sie in ihren Ausgangspunkten, Zielen und Mitteln doch selbst abhängig von dem Zufall, der ihr aus der unerschöpflichen Fülle

der Wirklichkeit Impulse und Stoffe zuführt. Auch bei der umfassendsten Intelligenz und reichsten Persönlichkeit läßt sich dieser Inbegriff des Wirklichen nicht völlig übersehen und beherrschen und bleibt somit das Element des Zufälligen; und auch bei dem Rückgang auf die rationalen Denkformen unter Freigabe des unter sie fallenden Wirklichen bleibt doch die Nötigung, diese Denkformen immer neu zur Aufnahme des Wirklichen zu erweitern oder umzuformen, und damit auch in dieser strengsten Systematik das gleiche Element des Zufälligen.

Was so von der Philosophie im ganzen gilt, das gilt naturgemäß, wenn auch in etwas abgeschwächter Weise, auch von allen ihren Einzeldisziplinen und unter ihnen nicht zum mindesten von der Religionsphilosophie. Zwar bietet auch hier die Konzentration um den Kritizismus eine gewisse Vereinfachung. Das Prinzip der Begründung aller Begriffe auf die Analyse des Bewußtseins hat die alten Formen der Religionsphilosophie verdrängt, welche wie der Deismus auf Locke'scher Grundlage einen rationalen Gottesbegriff oder wie der Wolffianismus durch Dogmatisierung der Leibnizischen Lehre eine „natürliche" Religionsdogmatik hervorzubringen suchten, sei es, daß eine solche Religionsphilosophie als natürliche Theologie der Offenbarungtheologie zur Seite treten oder sie ersetzen sollte. Danach wäre die Religionsphilosophie derjenige Teil der Philosophie, welcher sich mit den theologischen Offenbarungslehren berührt oder welcher mit rein spekulativen Mitteln die letzten Gründe und Werte des Daseins erkennt. Es ist das der methodische Entwurf der altchristlichen Kirchenphilosophie, welche neben die religiöse Gemeindelehre der Kirche das Erbe der antiken Metaphysik stellte, christliche Volksreligion und spätantike Bildungsreligion zu verbinden strebte. In der Neuzeit hat bei der gründlichen Veränderung der Metaphysik durch den Einschlag der modernen naturwissenschaftlichen Denkweise und bei der damit sehr verringerten Leichtigkeit einer Verbindung dann die Bildungsreligion der spekulativen Metaphysik die Neigung zu völliger Entgegensetzung und Befreiung gegenüber der Kirchenreligion entwickelt, und die Religionsphilosophie fiel so in letzter Linie mit der rationale Erkenntnisse von Gott, Seele und Welt suchenden Philosophie überhaupt zusammen. Diese Fassung der Aufgabe hat ihre Blüte im 18. Jahrhundert, obwohl dieses daneben schon bei Psychologen, Erkenntnistheoretikern und Historikern eine andere Auffassung anbahnt. Sie ist bis heute vielfach in Kraft geblieben, nicht bloß in der katholischen und einem großen Teil der protestantisch-konservativen Theologie, sondern vor allem auch in dem populären Bewußtsein. Aber auch so hervorragende Denker wie Ch. H. Weiße, Lotze und Teichmüller haben sie noch befolgt, freilich unter möglichster Vermeidung der doktrinären Härte gegen die naturwüchsige, unphilosophische Religion. Trotzdem darf diese Fassung heute als überwunden angesehen werden. Einerseits hat die Zurückführung der Philosophie auf kritische Bewußtseinsanalyse, mag sie nun mehr erkenntnistheoretisch oder mehr psychologisch verfahren, dazu geführt, die Religion in allererster Linie als ein Datum und Erzeugnis des Bewußtseins von besonderer Art zu betrachten; und die Unterscheidung theoretischer und praktischer Verfahrungsweisen des Bewußtseins hat bei allen Unklarheiten dieser Unterscheidung doch die Geneigtheit bewirkt, in der Religion eine prinzipiell unphilosophische oder wenigstens nichttheoretische Größe eigener Art zu sehen. So ist die Religionsphilosophie fast überall zur Analyse des spezifisch religiösen Bewußtseins geworden. Anderseits hat die über die klassischen Sprachen erweiterte Philologie im Verein mit der Ethnologie und der Volkskunde eine religionsgeschichtliche Forschung von täglich zunehmender Bedeutung hervorgebracht, in der sich die konkrete Eigentümlichkeit des religiösen Lebens erst recht in ihrer ganzen eindrucksvollen Kraft darzustellen beginnt. Schließlich hat auch die eigentliche Theologie, die sicherlich doch auch ein bedeutsames Wort zur Religion zu reden hat, eine großartige Tätigkeit entfaltet, in der sie, zwar mit der Einschränkung auf Israelitismus und Christentum, die Entstehungsgeschichte und die Hauptgedanken dieses wichtigen Religionsgebietes einer sehr bedeutsamen Untersuchung unterzogen hat. Dabei hat auch sie vor allem das Ergebnis gehabt, die Religion in ihrem wesentlichen Unterschied von aller Philosophie und Metaphysik zu begreifen.

Von diesen verschiedenen Seiten her ist die ältere Auffassung der Religionsphilosophie beseitigt worden. An Stelle der älteren „Religionsphilosophie" tritt das wissenschaftliche Studium der Religion als einer Erscheinung oder Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins, die in breitester historischer Entfaltung vorliegt und vor allem hier zu erforschen ist. Aber damit ist dann freilich auch gesagt, daß in der neuen Gestalt der

Disziplin die mannigfachsten und schwer zu vereinigenden Denkmotive vereinigt sind. Behalten wir für das wissenschaftliche Studium der Religion den Namen Religionsphilosophie bei — und das ist durchaus berechtigt, denn das Philosophische an der Religionsphilosophie besteht eben in der Anwendung der allgemeinsten und prinzipiellsten Gesichtspunkte — dann ist die Religionsphilosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts ein Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden, das sehr schwer zu einer einheitlichen Behandlung zu bringen ist. Das 19. Jahrhundert hat diese Wissenschaft zwar verselbständigt und ihr einen eigenen Boden zur Lösung ihrer Probleme angewiesen. Dadurch möchte sie dem Schicksal der viel weiter ausgreifenden und die ganze Wirklichkeit mit ihren Generalisationen befassenden Philosophie im eigentlichsten und vollen Sinne des Wortes einigermaßen entrückt zu sein scheinen. Indem sie näher an einem bestimmt abgegrenzten Gebiet der Erfahrung bleibt, möchte sie von der Mitwirkung des Zufälligen mehr entnommen sein, die ich oben als unabtrennbar von der umfassendsten philosophischen Aufgabe bezeichnet habe. Sie scheint gerade in dieser neuen Gestalt, wo sie von der theoretischen Weltanschauung abgerückt ist, leichter zu eigenen und selbständigen Resultaten kommen zu können. Das ist auch in der Tat die Meinung und die Hoffnung vieler. Allein, sie ist vom 19. Jahrhundert zugleich mit so viel neuem historischem und psychologischem Stoffe beschenkt worden, daß ihre Probleme auf ihrem eigenen Boden sich außerordentlich erweitert und kompliziert haben, und daß insbesondere eine Hauptfrage, die Scheidung des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen, des Anthropologisch-Genetischen und Teleologisch-Normativen, überaus schwierig geworden ist. Insbesondere bleibt doch auch trotz aller Trennungsversuche die Beziehung zu den allgemeinsten philosophischen Weltanschauungsproblemen so stark, daß alle Hauptformen dieser auch in jene hineinragen und der zwischen ihnen waltende Streit auch von ihrem Gebiet nicht auszuschließen ist.

Zwar hat der Anfang des 19. Jahrhunderts einige großartige Versuche hervorgebracht, diese verschiedenen Probleme der Religionsphilosophie zu einer Einheit zusammenzufassen, aus der Zusammenarbeitung psychologischer, erkenntnistheoretischer, empirisch-geschichtlicher, geschichtsphilosophischer und metaphysischer Elemente die moderne Religionsphilosophie als einheitliche Disziplin zu schaffen. Hier stehen die Werke von Schleiermacher, Hegel und Schelling bis heute als klassische Leistungen da. Bei allen sehr starken Verschiedenheiten haben sie doch sämtlich einen bleibend wertvollen Grundriß der neuen Disziplin errichtet. Ihr Vorbild hat auch bis zum heutigen Tage mehr oder minder hervorragende Nachfolger gefunden. Aber doch kann man nicht sagen, daß die von ihnen ausgehende Tradition den Stand der Disziplin in der Gegenwart bezeichne. Denn diese Tradition ist sehr dünn geworden und läßt sich auch aus inneren Gründen nicht einfach wiederbeleben, da die historische und psychologische Forschung inzwischen ganz unendlich verfeinert worden ist und der Anschluß an die metaphysischen Probleme seit dem Zusammenbruch des nach-kantischen Idealismus in der Gestalt wie bei Hegel und Schelling schlechterdings nicht erneuert werden kann. Das aber sind Änderungen in Grundfragen, die nicht in Gestalt bloßer Korrekturen zur Wirkung kommen können.

Unter diesen Umständen ist der Stand der Disziplin in der Gegenwart als ein einheitlicher überhaupt nicht zu beschreiben. Es ist nur möglich, die verschiedenen Hauptbestandteile, die zur Gestaltung der Disziplin beitragen, in ihrem gegenwärtigen Stande zu schildern und am Schlusse einen Ausblick zu eröffnen, wie sich der Verfasser die Zusammenfassung dieser Bestandteile zu einer einheitlichen Disziplin denkt. Diese Hauptbestandteile lassen sich in fünf Gruppen gliedern. An erster Stelle stehen die Einflüsse, welche von den prinzipiellen philosophischen Weltanschauungen auf die Auffassung der Religion ausgehen. Sie stehen im populären Bewußtsein und in der gewöhnlichen Diskussion im Vordergrund, und Klarheit über die hier vorliegenden Möglichkeiten vereinfacht in der Tat das Problem sehr wesentlich. Daran reiht sich der Beitrag der mit dem Begriff der Offenbarung arbeitenden Theologie, sodann der der mächtig entwickelten vergleichenden Religionsgeschichte. Weiter folgen Erkenntnistheorie und Psychologie der Religion. Den Abschluß bildet die Tradition der klassischen modernen Religionsphilosophie. Hieran möge sich dann ein Schlußwort und Ausblick reihen, die allerdings nicht mehr beanspruchen können, als die persönliche Auffassung des Verfassers von der wünschenswerten Fortentwicklung der Disziplin anzudeuten.

I.

Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. Berlin 1901.
Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.
Ziegler, Th., Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin 1899.
Eucken, R., Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Deutsche Rundschau 1897.
Dilthey, W., Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. Archiv f. Gesch. d. Philos. XIII. 1900.
— Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ebd. XI. 1897.
Newton, Marshall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England. Berlin 1902.

Die Haupttypen der Ansätze des philosophischen Denkens sind ebensoviel Richtlinien für die prinzipielle Auffassung und Beurteilung der Religion; die Mehrzahl der in der Gegenwart herrschenden Urteile über das religionsphilosophische Problem führt sich auf die Wirksamkeit eines dieser Typen zurück. Denn die aller allgemeinste Auffassung des Problems ist stets von hier aus bedingt, und auch eine Auffassung, die sich diesen Einflüssen entziehen will, muß eine prinzipielle Position unter den Füßen haben, die nur in der Auseinandersetzung mit ihnen gewonnen werden kann. Nun ist es freilich bei den vielfachen Übergängen und Verschmelzungen nicht leicht, diese Typen festzustellen. Immerhin hat die historische Durcharbeitung des philosophischen Denkens der letzten Jahrhunderte, wie sie in den Werken von Joh. Ed. Erdmann und Windelband, in den umsichtigen Referaten von Überweg-Heinze und vor allem in dem Meisterwerke des Mannes, den diese Zeilen mit zu ehren bestimmt sind, vorliegen, uns die nötige Übersicht und Gliederung gegeben. Ich schließe mich in der Aufstellung der hierbei zutage tretenden Haupttypen mit einigen Erweiterungen an die Gruppierung an, die Dilthey mit der an ihm gewohnten Feinheit aus einer Analyse der genannten Werke gewinnt. Der entscheidende Punkt, von dem aus diese Typen sich organisieren, ist das Aufkommen der modernen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts, die nicht bloß den Aristotelismus der Kirchenphilosophie beseitigt, sondern auch die neben ihm fortwirkenden und in der Renaissance wieder belebten Formen des antiken Denkens unter neue Bedingungen gestellt hat. Die gesetzeswissenschaftliche Naturforschung enthält das einleuchtendste und zwingendste Prinzip der Rationalisierung und wird dadurch zu einem philosophischen Prinzip; sie zieht die Probleme des Werdens und des Zweckes in ihren Bereich; sie stellt schließlich die Aufgabe, die psychische Welt entweder ihr einzuverleiben oder zu ihr in ein rational begreifliches Verhältnis zu stellen oder ein etwaiges gegensätzliches Verhältnis nur in Verbindung mit ihrer Anerkennung zu begründen. Von da aus entstehen die Haupttypen des Materialismus, des Positivismus, des parallelistischen Pantheismus, des subjektiven Idealismus der Freiheit und des metaphysischen Pessimismus. Mit diesen Haupttypen aber entstehen die verschiedenen Grundbedingungen für die Auffassung des religionsphilosophischen Problems.

1. Die nächstliegende und leichtest verständliche, daher auch sofort hervortretende Lösung ist der Materialismus, der seit den Tagen von Gassendi und Hobbes der unabtrennliche Begleiter eines von der Naturwissenschaft bedingten Philosophierens geworden ist und noch heute durch leichte Faßlichkeit sich empfiehlt. Es handelt sich hier darum, den naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff auf die gesamte Erfahrungswelt überhaupt auszudehnen und mit dieser Ausdehnung das philosophische Denken überhaupt für befriedigt und beendigt zu halten. Die einfachste Voraussetzung für eine solche Ausdehnung des Gesetzesbegriffes ist die Befassung der psychischen Vorgänge unter die der Körperwelt, indem diese Vorgänge nur eine besondere Verwandlungsform der materiellen Kräfte bedeuten und aus den Konstellationen der materiellen Elemente gesetzlich begreiflich werden. Das Werden und der Zweck sind von hier aus freilich schwer zu bewältigen. Aber schon Hobbes hatte durch Vereinerleiung des conatus mit der Bewegung die soziale Welt aus materialistischen Voraussetzungen abzuleiten vermocht, und neuerdings haben die naturphilosophischen Elemente des Darwinismus, die Lehre von einer im Kampf ums Dasein erfolgenden zufälligen Auslese, diese Schwierigkeiten vollends zu beseitigen geschienen. Die religiösen Konsequenzen hat völlig unverhüllt das Système de la nature und später besonders schroff Feuerbach gezogen. Alle Religion ist ein naturwissenschaftlich zu erklärender und zu berichtigender Wahn, der von dem falschen Eindruck einer Selbständigkeit der psy-

chischen Welt gegen die Körperwelt ausgeht und mit der Illusion der Seele überhaupt auch die von seelen-ähnlichen Gottwesen entstehen läßt, um durch diese Illusion der Umklammerung durch die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit zu entrinnen. Die Religion ist in aller und jeder Hinsicht hier als Mehrheit erledigt und lediglich naturgesetzlich als vorübergehendes Entwicklungsprodukt zu verstehen. Sofern der Gedanke der Einheit des Weltgesetzes und des Stoffes hier mitunter pantheistische Gedanken nahelegt, wie das bei Strauß und Häckel, den heute populärsten, aber freilich sehr inkonsequenten, Vertretern des Materialismus der Fall ist, liegt darin eine Überschreitung des materialistischen Gedankens, der mit seiner Unermeßlichkeit der gesetzmäßig wirkenden Naturelemente keinen Raum für den Einheitsgedanken und bei seiner Herabsetzung der seelischen Erscheinungen zu Funktionen des Stoffes keinen für ein religiöses Verhältnis zu dieser Einheit hat.

2. So leicht faßlich der Materialismus selbst ist, so naheliegend sind auch seine Schwächen. Die rationell-kausale Ableitung der einzelnen Wirklichkeitsgebiete auseinander ist nicht durchführbar. Hier bereitet mindestens der Übergang von der anorganischen zur organischen und von dieser zur Bewußtseinswelt immer neue Schwierigkeiten. Ferner liegt auf der Hand, daß weder das Denken noch die Zwecke des Handelns als einfache gesetzliche Funktionen der Körperwelt, als einfache Naturprodukte, zu betrachten sind; es ist klar, daß das Denken das ganze Naturbild erst hervorbringt, daß alle Wirklichkeit nur als unserem Bewußtsein gegebene in Betracht kommt und daher ihrerseits das Bewußtsein nicht erklärt, sondern voraussetzt; nicht minder klar ist, daß das Handeln nach Zwecken zwar an die Natur und ihre Gesetze gebunden ist, aber sie dabei doch in einer Absicht bearbeitet, die nur aus dem Wesen des bewußten Geistes und nicht aus dem Naturprozeß hervorgeht. Diesen Erwägungen trägt der Positivismus Rechnung, indem er im übrigen die Grundtendenz des Materialismus, die Einschränkung aller Erkenntnis auf positive Erfahrungstatsachen und auf gesetzlich regelmäßige Anordnung dieser Tatsachen, festhält. Er erkennt als unerklärliches Grundverhältnis das Verhältnis von Sein und Bewußtsein an, wobei es aber genügt das Problem anzuerkennen und sich einfach darauf einzurichten,

daß man die dem Bewußtsein gegebenen oder erreichbaren Tatsachen sammelt und verknüpft. Ebenso erkennt er an, daß diese Verknüpfung auf die rationelle Einsicht in die Notwendigkeit der Kausalität verzichten muß, daß daher die einzelnen Erfahrungsgruppen nicht rationell auseinander abgeleitet zu werden brauchen; aber die Aufsuchung der regelmäßigen Koexistenzen und Successionen, auf welche man sich mit völliger Wahrscheinlichkeit als immer wiederkehrend einzurichten hat, tut genau dieselben Dienste. So kommt ein Weltbild zustande, in dem lediglich die positive Erfahrung durch solche Verknüpfungen systematisiert wird und diese Systematisierung als Grundlage für die praktische Verfolgung des Wohlfahrtszweckes der Menschheit dient. Die Wohlfahrt beruht auf der intellektuellen Beherrschung der Natur und hat das innerhalb der natürlichen Bedingungen mögliche Maximum des Glückes der möglichst großen Zahl planmäßig zu bewirken. Es ist die Lehre, die als das Erzeugnis der Selbstzersetzung und doch möglichster Selbsterhaltung des Materialismus zu bezeichnen ist. Das Charakteristikum dieser von Hume bis Comte, Mill und Spencer reichenden Denkweise ist der Verzicht auf jede Metaphysik, in der vielmehr mit ihrem Streben nach rationellen Notwendigkeiten oder rationellen Wesenheiten jenseits der Erfahrung der Sündenfall alles Denkens zu erkennen und deren Versuchungen auch der materialistische Rationalismus erlegen ist. Damit ist denn auch die Stellung zur Religion prinzipiell vorgezeichnet. Die Religion ist die Ur- und Grundform der metaphysischen Überschreitung der positiven Erfahrung, die zunächst mit dem Seelenglauben als der Annahme eines hinter den seelischen Erfahrungen waltenden Wesens einsetzt, von da zu Seelen der Elemente oder der Welt fortschreitet und mit diesen mythischen Gedanken alle unklare Sehnsucht und alle rationell noch nicht zu befriedigenden Glücksbedürfnisse verbindet. Auf das mythisch-religiöse Zeitalter folgt das metaphysische, das dieselben Ideen ablöst von der positiven Religion und ihren angeblichen Offenbarungen, um sie auf rein rationellem Wege zu beweisen. Aber indem diese Metaphysik überall scheitert, bringt sie den Grundfehler, die metaphysische Fragestellung selbst, zur Erkenntnis und führt zu dem von aller Metaphysik geheilten Positivismus, der das Glück der Menschheit sicher und nüchtern lediglich durch wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis herbei-

führt. Gewisse Wahrheitsmomente bleiben hier freilich auch im positiven Zeitalter der Religion erhalten. Sofern der Positivismus selbst ein ungelöstes Problem grundlegend voraussetzt, ist die Religion wenigstens als instinktives Zeugnis für das in aller Erkenntnis verbleibende Unerkennbare zu werten. Auf dieser Grundlage hat vor allem Spencer der Religion ein bleibendes Element abzugewinnen vermocht, und sein Unknowable hat den in der angelsächsischen Welt weitverbreiteten Agnostizismus zur Religionsphilosophie des Positivismus gemacht. Etwas weiter geht Mill in seinen nachgelassenen Essays, wo er in der Weise Hume's metaphysische Begriffe wenigstens in der Gestalt von Wahrscheinlichkeitsurteilen zuläßt und für die Welt eine zwecksetzende, wenn auch freilich die Widerstände der Natur nur teilweise überwindende, Intelligenz als letzten Grund annehmen zu dürfen glaubt; darin liegt ihm dann das Wahrheitsmoment der Religion, die er trotz vieler schädlicher Wirkungen doch im ganzen als eine mächtige Beförderung der Menschheitszwecke ansieht; ihre soziale Nützlichkeit ist ein weiteres Argument zu ihren Gunsten, das dann Bengarium Kidd besonders charakteristisch weiter entwickelt hat.[1]) Wieder anders hat Comte in seiner späteren Periode der Religion positiven Wert zugesprochen. Er setzt an Stelle der religiösen Metaphysik und ihres Gottesbegriffes den Begriff der Menschheitsgattung, die als Einheit und als Ziel des Handelns ja auch ein die positive Erfahrung übersteigender Begriff und damit ein Gegenstand des Glaubens ist; hierauf begründet er eine dem katholischen Kultus nachgebildete Religion der Verehrung der Menschheit, die freilich von einem Teil seiner Anhänger verworfen wird. Das Interessanteste ist, daß in der Tat auf dieser positivistischen Grundlage mehrfach organisierte Reformreligionen begründet worden sind, die Goblet d'Alviella in einer lehrreichen Übersicht als die Keim- und Ausgangspunkte der Zukunftsreligion feiert.[2]) Sie zeigen allerdings alle ein Übermaß blassester Abstraktion und sehr geringe gemeinschaftbildende Kraft, erkennen aber immerhin die Gemeinschaftsbildung als einen

[1]) B. Kidd, Soziale Evolution; Übers. v. Ed. Pfleiderer; mit Vorwort von Weismann 1894.

[2]) Goblet d'Alviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindues, Brüssel 1889.

wesentlichen Bestandteil aller Religion an, die bei bloß individuellen Meinungen nicht bestehen kann.

3. Erkennt der Positivismus die Priorität des Bewußtseins an und opfert er die rationelle Strenge des Gesetzesbegriffes, um den Mängeln des Materialismus zu entgehen, so hält der parallelistische Pantheismus diese Strenge fest und beseitigt die auch von ihm anerkannten Mängel des Materialismus durch eine grundsätzliche Ordnung des Verhältnisses der physischen und psychischen Welt, bei der die letztere trotz der lückenlosen Geltung des physikalischen Kausalgesetzes doch zu ihrem vollen Recht kommen soll. Auch hier ist die Urform dieses Typus bereits in den Anfängen des modernen Denkens klassisch ausgebildet. Ihr erster Vertreter ist Spinoza, und ihr gehören bis heute die meisten Systeme an, die den psychophysischen Parallelismus — und das heißt eine der Lieblingstheorien der Gegenwart — auf ihre Fahne schreiben. Hier wird dementsprechend die gesamte Körperwelt der gesetzeswissenschaftlichen Forschung, wie sie sich in der mathematisch-mechanischen Naturforschung als Ideal darstellt und wie sie in den Begriffen der Erhaltung des Stoffes und der Erhaltung der Arbeit gipfelt, restlos und bedingungslos unterworfen; wo diese Methoden bis jetzt noch nicht durchgedrungen sind und die Erklärung noch nicht zu leisten vermocht haben, da werden sie dereinst noch die Rätsel lösen und die Körperwelt endgültig rationalisieren. Neben diesem geschlossenen Kausalzusammenhang der Körperwelt, in den nach den Voraussetzungen nichts hinein und aus dem nichts herauswirken kann, besteht aber die psychische Welt in ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit völlig zurecht; ja auch sie erweist sich als ein kausales Ganzes von geschlossenem Vorstellungs- und Motivationszusammenhang. Das Verhältnis beider ist dann so zu denken, daß ein völliger Parallelismus zwischen beiden besteht, vermöge dessen jedem einzelnen Vorgang der Körperwelt, der für sich aus seinen Antezedentien in der Körperwelt völlig erklärlich ist, ein Vorgang psychischer Art korrespondiert, der jedoch seinerseits ebenso aus den psychischen Antezedentien sich völlig erklärt. Die Konsequenz erfordert den Parallelismus über die gesamte Wirklichkeit auszudehnen, so daß überall dem physischen ein psychischer, und jedem psychischen ein physischer Vorgang parallel ist. Jede der beiden Seiten

der Wirklichkeit hat einen geschlossenen Zusammenhang in sich, aber jedes Glied beider Zusammenhänge ist jedem der anderen parallel. Dieser Parallelismus läßt sich dann letztlich freilich nur verstehen, wenn die beiden Seiten im Grunde eins sind in der Weltsubstanz überhaupt, die selbst weder Natur noch Geist ist, deren Gesetz weder Natur- noch Geistesgesetz, sondern die das Sein überhaupt und das Gesetz überhaupt ist. Diese Substanz ist dann freilich ganz von selbst eine religiöse Größe, und das System wird ganz von selbst zum Pantheismus. In ihm hat daher auch Spinoza den Wahrheitsgehalt der Religion gesehen, den er in seinem Traktat als theoretische Religionswahrheit neben die moralisch-praktischen Wahrheiten der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion stellte und mit beiden als wohl vereinbar betrachtete. Er hat so in der Mystik das Wesen der Religion entdeckt und als einer der ersten den Mythus der positiven Religion historisch-psychologisch-kritisch als Äußerungsformen dieser Mystik zu begreifen gesucht. Bis heute ist diese Theorie vielen der einzige Ausweg aus dem mit der Idee der geschlossenen Naturkausalität nahe gelegten Materialismus, und für alle diese ist dann auch der Pantheismus der Schlüssel für Verständnis und Wertung der Religion. Alle Abweichungen von dem allein möglichen Pantheismus haben ihren Grund in der Neigung zum Anthropomorphismus d. h. in der Neigung, die eine, psychische Seite der Wirklichkeit als die uns näher liegende zur Deutung der Welt zu verwenden, während der Weltgrund in Wahrheit gegen Psychisches und Physisches gleich neutral ist. Und noch mehr versteht es sich von selbst, daß mit dem Anthropomorphismus auch erst der Indeterminismus auf die Substanz übertragen worden ist, der ja schon in der Psychologie eine Täuschung kurzsichtiger Beobachtung ist. Indeterminismus und Anthropomorphismus sind so die Wurzeln der populären Religionsvorstellungen, von denen allein ihr Gehalt an pantheistischer Mystik zurecht bestehen kann. Von hier aus ist in neuerer Zeit insbesondere die Verherrlichung der brahmanischen Religion ausgegangen, insoferne sie jenes Wesen der Religion am vollkommensten verwirkliche; daneben hat der Neuplatonismus und die sufitische, kabbalistische und christliche Mystik besondere Anerkennung empfangen. Auf beiden zusammen, auf der Anerkennung der geschlossenen Naturkausalität oder, modern gesprochen, des Gesetzes der Erhaltung der Arbeit und auf der Ablehnung des die Selbständigkeit der psychischen Welt verkennenden Materialismus beruht die ungeheuere Macht des Pantheismus in der Gegenwart. Die Verwerfung des Anthropomorphismus und seine Ableitung aus der Neigung des Mythos zu menschlichen Analogien bedeutet fast durchweg positiv die Forderung des Pantheismus.

Dieser Pantheismus hat nun freilich einen weiteren und vielleicht noch stärkeren Zauber erhalten durch die Verbindung mit der Poesie. Die Natur und Geist gleicherweise befassende Substanz zeigte eine starke Analogie mit der Idee des Schönen, wie sie der Analyse eines Diderot, Winkelmann, und des späteren Lessing, vor allem aber der Kunstempfindung Herder's und Goethe's entsprach. Das Schöne befaßt Natur und Geist als harmonische Einheit in sich, ohne daß diese Harmonie als Werk bewußter Zwecksetzung empfunden würde; sie ist das Wunder einer absichtslosen, vom dunklen Drang des Genies bewirkten Synthese. Hier bleibt das Gleichgewicht von Natur und Geist, das Naturgesetz und die deterministische Ethik, die Allbeseelung, die Einheit der Substanz und des Gesetzes, der Ausschluß anthropomorpher Absichtlichkeit und geplanter Zweckmäßigkeit. Der Organismus als unbewußtes Kunstwerk und das Kunstwerk als ungeplanter Organismus werden die Stichworte dieser Weltanschauung. Sie nimmt zugleich, über Spinoza hinausgehend, das Werden und die Entwicklung in ihren Zusammenhang auf, die sich als organisches Werden der Gott-Natur in gesetzlich-rhythmischer Folge darstellen. So wird aus dem parallelistischen Pantheismus der objektive, entwicklungsgeschichtliche Idealismus, der in Natur und Geist die objektive Idee der Welt wie eine künstlerische Idee sich auswirken und darstellen läßt, als einen großen gesetzlichen und doch lebendig bewegten Zusammenhang. Damit ist freilich die strenge Konsequenz des parallelistischen Pantheismus aufgegeben. Wird der Weltgrund nach Analogie der Idee des Schönen aufgefaßt, so ist in ihm doch wieder ein leiser Anthropomorphismus anerkannt, in dem zwar die bewußte, absichtliche Zweckmäßigkeit fehlt, aber in dem doch die ästhetische Produktion und damit die Tätigkeit des Geistes das Wesentliche ist. Die Natur ist Darstellung und Entwicklung des Geistes, aber nicht auch der Geist die Darstellung und Entwicklung der Natur. In der

Körperwelt selbst fällt der strenge Mechanismus fort, den ja Goethe leidenschaftlich bekämpfte, und tritt an seine Stelle künstlerische Rhythmik und poetische Beseelung. Ebendeshalb ist die Auffassung der Religion von hier aus auch seltsam widerspruchsvoll; sie erkennt im Pantheismus das Ideal und Wesen der Religion; es ist von den Griechen klassisch verwirklicht, wobei freilich im Grunde nur Homer und die klassische Plastik und nicht die wirkliche griechische Religion als Zeugen in Betracht kommen. Aber dieser Pantheismus ermöglicht doch ein so inniges Verhältnis zum Weltgrund, und der Weltgrund selbst ist so nahe dem menschlichen Geiste verwandt, daß die Dissertationen über den theistischen oder pantheistischen Charakter dieser Weltanschauung und ihrer religiösen Ausläufer chronisch geworden sind. Bezeichnenderweise hat auch Goethe in der Epoche seiner Vollendung sich wieder sehr stark theistischen Gedanken genähert, die Welteinheit moradologisch beschränkt und das Christentum in demselben Maße höher gestellt. Das Ganze ist eben eine Poetisierung des modernen Naturbegriffes, die wie alles Poetische ein Komplex vielfacher Motive und Gefühle ist und die zugleich doch eine starke Anthropomorphisierung ist; sie denkt den Weltzusammenhang nach der Analogie des künstlerischen Schaffens und nicht nach der des logischen Denkens oder des sittlichen Willens. So stark diese ganze Ideenwelt praktisch auf die moderne Auffassung der Religion einwirkt, so wenig ist darin doch ein selbständiger philosophischer Typus zu erblicken, der den strengen Anspruch erheben könnte, hier ein entscheidendes Wort zu sprechen. Ein solches kommt nur dem begrifflich durchgearbeiteten Urbild dieses objektiven Idealismus, dem parallelistischen Pantheismus, zu. Was in dem objektiven, entwicklungsgeschichtlichen Idealismus unserer großen Poesie und der von ihr inspirierten klassischen Spekulation darüber Hinausgehendes enthalten ist, bedarf erst noch der strengen logisch-begrifflichen Durcharbeitung, wenn es ein klarer Bestandteil des prinzipiellen Denkens werden soll. Soweit das aber bereits geschehen ist, sind in ihm so viele Motive des Individualismus und Invertionalismus, soviele Gegensätze und Spannungen des Entwicklungsbegriffes hervorgetreten, daß die ganze Idee vom Pantheismus immer weiter abgerückt und auf den Boden des an vierter Stelle zu schildernden Transzendentalismus übergetreten ist. Die Wirkung hiervon auf die

Religionsphilosophie ist freilich bis jetzt erst vereinzelt, wird aber immer stärker hervortreten, wie das bereits in der Wiederbelebung Fichte's, in der Philosophie Eucken's und in der beiden Seth hervorgetreten ist.

4. Eine ganz andere Fassung der gleichen Probleme ergibt sich, wenn Körperwelt und Geisteswelt nicht als physische und psychische Kausalität zusammengedacht werden sollen, sondern wenn die gesetzlichen Kausalitätsideen, die von der modernen Naturwissenschaft inspiriert sind und die naturgemäß auch die psychische Welt in die gesetzliche Konstraktion hineinziehen, zu der Freiheit in Beziehung gesetzt werden sollen, wie sie in dem über eine eigene, autonome Gesetzgebung verfügenden logischen und ethischen Vermögen zutage tritt. Das Denken, das die ganze Idee der Weltsubstanz aus rationalen Nötigungen hervorbringt, kann nicht selbst ein Stück der psychologischen Gesetzmäßigkeit sein, die irgendwie einem physischen Ablauf korrespondiert; sonst gäbe es keinen Unterschied von wahr und falsch. Ebenso kann das sittliche Urteil nicht ein jeweils von den Antezendentien hervorgebrachtes Stück des psychischen Ablaufes sein; sonst gäbe es keinen Unterschied von gut und böse. Daher hat schon am Anfang Descartes gelehrt, daß der Irrtum und die Wahrheit aus der Freiheit hervorgehen, die im Unterschied vom anthropologisch-kausalen Ablauf aus ihren eigenen logischen Gesetzen sich bestimmt oder sich von ihnen abdrängen läßt, und ein gleiches gilt ihm von dem sittlichen Urteil. Indem aber gerade die höchsten menschlichen Tätigkeiten, denen alle Rationalität und alle Ideengemäßheit verdankt wird, die Freiheit voraussetzen, wird die Freiheit auch für den Weltgrund der höchste Begriff. Gott ist der grundlose Wille, der aus Freiheit das Notwendige und Geltensollende hervorbringt. Ähnliche Tendenzen zeigen sich in der Leibnizischen Lehre, die jedoch bei ihrem starken Kompromißcharakter als ein selbständiger Typus des prinzipiellen Denkens nicht gelten kann; indem die verschiedenen Monaden, deren jede das Bild einer kausalgesetzlichen, Körper- und Seelenbewegungen in einem lückenlosen Zusammenhang darbietenden, Welt klarer oder dunkler hervorbringt, durch die prästabilierende Harmonie Gottes in Übereinstimmung erhalten werden, und indem die Monade in der Liebe zu dieser prästabilierenden Gottheit ihre religiöse und ethische Vollendung erreicht, ist der Be-

griff eines göttlichen Willens und einer zu Gott sich im Denken erhebenden Freiheit in das Zentrum gestellt; aber in Gott wie in der Monade ist die Freiheit durch gewundene Kompromisse mit der Unfreiheit um ihre Schärfe und Klarheit gebracht. Eine klare und umfassende Durcharbeitung dieses Typus hat erst die Kantische Lehre gebracht. Sie kann als subjektiver Idealismus der Freiheit verbunden mit der rein kausalgesetzlichen Betrachtung aller Erfahrung bezeichnet werden. Kant erkennt restlos eine rein kausale und zugleich rationale Betrachtung der Körperwelt wie der Seelenwelt an, eine Physik im Sinne Newton's und eine Psychologie und Anthropologie im Sinne des englischen Psychologismus. Auch wenn bis jetzt die lückenlose Rationalisierung und kausale Ableitung noch nicht gelungen ist und an manchen Punkten vielleicht nie gelingen wird, auch wenn insbesondere die innere Erfahrung einer streng kausalen Verknüpfung mit der äußeren sich entzieht und das Seelengeschehen selbst sich nicht in strenge Naturgesetze fassen läßt, es bleibt trotzdem das Ideal einer naturwissenschaftlichen, rein gesetzlichen und damit exakt-rationalen Behandlung für die gesamte Wirklichkeit ebenso bestehen wie für den Materialismus. Aber gerade indem die Erfahrungswelt dieser Rationalisierung unterworfen wird, enthüllt sie sich eben dadurch als Erscheinung. Denn die eine wissenschaftlich geordnete Erfahrung hervorbringenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, sowie die die Raum- und Zeitelemente zu Dingen ordnenden und kausal verknüpfenden Kategorien sind eine apriorische Form des Bewußtseins, die selbst erst die Erfahrung hervorbringt. In der elementarsten Erfahrung stecken selbst schon die apriorischen Prinzipien, die nur bewußt und planmäßig über das Ganze erstreckt zu werden brauchen, um eine wissenschaftlich geordnete und damit erst als Realität gesicherte Erfahrung hervorzubringen. Das gilt gleicherweise für die äußere und innere Erfahrung; auch das empirische Ich ist nur Erscheinung. Das Objektive in dieser Erfahrung sind eben die allgemeinen für jedes Bewußtsein gültigen Gesetze, deren Anwendung erst Schein und Wirklichkeit scheidet. Sofern diese Formen einen Empfindungsstoff finden, den sie ordnen, so ist dieser völlig unerkennbar und bietet das Verhältnis zu ihm das gleiche Rätsel wie für den Positivisten. Läßt sich aber Herkunft und Wesen dieses Empfindungsstoffes nie erforschen, so gibt es doch nach einer anderen

Seite einen Ausweg aus der reinen gesetzlich geordneten Bewußtseinsimmanenz heraus. Dadurch, daß das Denken selbst nicht ein Produkt des anthropologisch-psychologischen Ablaufes, sondern vielmehr der Produzent seiner gesetzlichen Erkenntnis ist, steht das Denken außerhalb der Notwendigkeit des kausalen Ablaufes und gehorcht es eigenen, autonomen Gesetzen der Vernunft oder des Bewußtseins, sofern es der Quell des Allgemeingültigen ist. Es ist sich selbst ein Gesetz und darum frei gegenüber dem psychologischen Naturablaufe, fähig, sich ihm entgegenzustellen, den Schein zu berichtigen und von sich aus das Reale festzustellen. Insofern entspringt es nicht aus dem psychologischen Ablauf, sondern aus der Freiheit. Ein gleiches gilt von der praktischen Vernunft oder dem sittlichen Urteil, das dem psychologischen Ablauf der Begehrungen mit seiner Allgemeingültigkeit aufs schärfte entgegentritt und ihn aus seinen Urteilen gründlichst berichtigt. Ein gleiches gilt schließlich von der teleologischen Weltbeurteilung und der ihr nah verwandten ästhetischen Konzeption. So tut sich über der Welt der Erscheinung eine Welt der Freiheit, über dem naturgesetzlichen Ablauf eine schöpferische Initiative, über dem Psychologismus das Geltende und Seinsollende auf. Das Verhältnis beider bildet freilich wie das Zentrum, so auch die größte Schwierigkeit des Kritizismus. Allein das Nähere gehört hier der eigentlichen Philosophie an. Hier handelt es sich um die Bedeutung dieser Lehre für die Religionsphilosophie. Die aber ist außerordentlich und in immer allgemeinerem Umfange anerkannt. Die Teilung der Welten in eine Erscheinungswelt und eine intelligible Welt der Freiheit ist von Hause aus der religiösen Unterscheidung der Sinnenwelt und der religiösen Welt wahlverwandt. Der Teilung der Welten entspricht die Teilung von Wissen und Glauben. Das exakte, rationale, demonstrierbare Wissen bezieht sich auf die Welt der Erscheinung, der äußeren und inneren Erfahrung. Der Glaube bezieht sich auf die intelligible Welt der Freiheit und ist daher eine praktische Bejahung und Betätigung der Gesetze des die Allgemeingültigkeit erstrebenden normativen Bewußtseins. In jener herrschen die axakten Naturgesetze, in dieser die Gesetze des Geltenden oder Erforderlichen, die vom Willen begriffen und betätigt werden müssen. Das Wissen bezieht sich auf Naturgesetze des Seinmüssenden, der Glaube auf Bewußtseinsgesetze des Geltenden und Seinsollenden. Indem dieser Glaube dazu

fortschreitet, die intelligible Welt und ihre Gesetze als den letzten Grund der Erscheinung und als die Erscheinung gestaltend und unterwerfend zu betrachten, wird er zum religiösen Glauben, zum Glauben an den Grund der Dinge in der Freiheitswelt und an den Sieg der Freiheitswelt über die Widerstände der Erscheinungswelt. Damit ist das Wesen der Religion erkannt im hingebenden Glauben an die Gesetze der Freiheitswelt. Die Religion in diesem Sinne ist ein wesentlicher Bestandteil des normalen Bewußtseins, selbst ein Freiheitsgesetz des intelligiblen Ich. Aber auch für die Beurteilung der Entfaltungen des religiösen Bewußtseins ist hiermit die Richtlinie gegeben. Zwar wird die Anthropomorphisierung der Gesetze der Freiheitswelt verworfen, aber, indem das Wesentliche der intelligibeln Welt die Freiheit ist und das Wesen der Freiheit die Hervorbringung der sich aus dem erkannten Ideal selbst bestimmenden Persönlichkeit ist, wird doch die intelligible Weltordnung als Grund und Quelle alles persönlichen Lebens gedacht. Die Religion muß personalistisch oder Theismus mit Vermeidung des engen Anthropomorphismus sein. Daher hat auch Kant im christlichen Theismus die Durchsetzung des religiösen Bewußtseins zu voller Klarheit erkannt, und ist seine Religionsphilosophie ein Programm schonender Fortbildung des Christentums. Der Eindruck dieser Religionsphilosophie, deren metaphysischen Gehalt dann Fichte noch besonders ins Licht setzte, ist durch die pantheisierenden Systeme des deutschen Idealismus seinerzeit zurückgedrängt worden. Aber seit die aus dem modernen Naturbegriff immer neu aufsteigenden pantheistischen Nebel zu fallen beginnen, ist auch die Bedeutung dieser Richtlinien der Religionsphilosophie, das personalistische und theistische Moment in der Religion, wieder zu steigender Anerkennung gelangt. Es regt sich auf der Kantischen Grundlage wieder ein Personalismus des Gottesbegriffes, der dem parallelistischen Kausalitäts-Pantheismus und dem lyrischen Stimmungspantheismus entgegentritt und auch in der Beurteilung der geschichtlichen Entfaltungen des religiösen Bewußtseins das Christentum über den indirekten Pantheismus und seine Parallelen stellt.

5. Die Kantische Lehre hat eine Fortsetzung und Umbildung erfahren, die ihren Sinn völlig umkehrt und die in dieser Umkehrung einen letzten großen Typus des modernen Denkens über

das Verhältnis der gesetzlichen Erfahrungswelt zu dem Wesen und den Zielen des geistigen Lebens darstellt. Es ist der metaphysische Pessimismus Schopenhauer's, der seit den Tagen der Reaktion in den fünfziger Jahren sich mächtig ausgebreitet und in der gesteigerten Kultur des Zeitalters der Nervosität bis heute einen mächtigen Nährboden gefunden hat. Er hat durch die Vermittlung Nietzsche's den kulturseligen, wieder nach aristokratischer Feinheit und paradoxer Schärfe sich sehnenden modernen Liberalismus weithin verdrängt und hat anderseits durch die um die Kunst Wagner's gesammelten Kreise die Weihe zur ästhetischen Weltanschauung empfangen. Auch hier liegt die Scheidung der kausalgesetzlichen Erscheinungs- und Erfahrungswelt von der intelligibeln Welt zugrunde. Aber die Deutung der intelligibeln Welt und das Verhältnis zu ihr ist völlig anders. Schopenhauer sucht den Ausweg aus der Bewußtseinsimmanenz, indem er in der Erfahrung selbst eine Größe finden will, die aus der intelligibeln Welt in die Erfahrungswelt hineinragt und die als metaphysischer Grund der Dinge gedacht werden kann, weil sie den Kategorien des Raumes und der Zeit nicht unterliegt. Das ist für ihn nicht die den Gesetzen der Vernunft sich hingebende Freiheit, sondern der blinde, gestaltlose, ziellose Wille. Er erweist sich ihm überall als der Weltgrund, der aus den Tiefen der Erscheinungswelt, aus ihrem ruhelosen, unbefriedigten und immer wechselnden Begehren heraussieht und der das ganze Getriebe der Erfahrungswelt in Bewegung setzt. So wird die Erscheinungswelt des Intellektes oder die Vorstellung zur Objektivierung des metaphysischen Weltgrundes, des blinden Willens. Es ist ein unbegreiflicher Vorgang, der das ewige Wesen der Dinge in sich enthält, der den Willen in einer kausalen Welt der Erscheinung verkörpert und ihn von Gegenstand zu Gegenstand endlos hetzt. Ist er aber einmal erkannt, so kann er auch wieder rückgängig gemacht werden, und das kann jeder, der seinen Willen von der Erscheinung trennt und in den gestaltlosen Urwillen zurückversetzt. Er hebt durch rechte Erkenntnis den Vorgang der Weltentstehung wieder auf und beseitigt mit der Erscheinungsexistenz auch das ihr notwendig anhaftende Leiden der ewigen Unbefriedigung. Dieser Rückgängigmachung dienen alle sogenannten idealen Beschäftigungen, die Ethik als Aufhebung der Selbstliebe im Mitleid, die Kunst als Versetzung in objektive, das Individuum aus-

löschende Werte, die Wissenschaft als Erkenntnis des Selbstbetrugs, dem der Wille in der Erscheinung verfällt, die Religion als Erlösung von der Sinnenwelt und damit vom Dasein. Trotz aller Auflösung der Gottesidee ist daher hier doch der Religion ein wichtiger Raum zuerkannt: sie ist die Erlösung von der Welt. Es ist freilich die Erlösung zum Nichts, aber der Erlösungsglaube selbst ist doch als ein grundlegender Bestandteil des Bewußtseins anerkannt und mit ihm die Religion als eine zentrale Äußerung des Bewußtseins aus dem Wesen der Dinge begriffen. Freilich wendet sich diese Lehre leidenschaftlich gegen allen Theismus und gegen alle personalistische Fassung der Religion, insbesondere gegen den Optimismus des Judentums, der sich auf seine anthropomorphe Gottesidee und seinen Glauben an den Sieg menschlich-persönlicher Werte gründet. Auch das Christentum verwirft er, soweit es diese Ideen mit dem Judentum gemeinsam hat. Aber großartig steigt vor ihm die indische Religion und vor allem der Buddhismus auf, dessen Verständnis Schopenhauer erst erschlossen und dessen typische Bedeutung für alle Religion er klar zu machen gesucht hat. Das Christentum fand gleichfalls Billigung, sofern sein Erlösungsglaube betont und dieser Erlösungsglaube von positiven Zielen persönlicher Vollendung abgelöst wurde. Eine umfassende Religionsphilosophie hat auf diese Ideen Eduard von Hartmann begründet, der freilich den metaphysischen Pessimismus mit einer teleologisch-personalistischen Durchgangsphase der Weltentwicklung widerspruchsvoll verbindet, der aber jedenfalls alle in Betracht kommenden Gedanken glänzend umsichtig und scharfsinnig entwickelt hat. Unter allen Umständen ist die wichtige Folge dieser Lehren, daß die pessimistischen Elemente aller Religion und der Erlösungsglaube in ihrer Bedeutung wieder mehr gewürdigt werden. Und sofern mit dem Erlösungsgedanken der einer höheren Weltordnung oder eines tieferen Weltgrundes, zu denen erlöst wird, untrennbar verbunden ist, hat auch der metaphysische Gehalt jeder Gottesidee wieder an Bedeutung gewonnen. Die Kantische Skepsis gegen den metaphysischen Gehalt des praktischen Glaubens ist im Weichen, und die schüchterne Konzession Kants an den Erlösungsgedanken — die Lehre vom radikalen Bösen und seiner Überwindung durch die Aktualisierung des sittlichen Bewußtseins — wird in ihren metaphysischen Unterlagen wieder eifriger verfolgt.

Alles das zusammen gibt Hauptrichtungen des religionsphilosophischen Problems an, mit denen jede Darstellung sich zu beschäftigen hat. Sie bedarf der Grundlage in einer entschiedenen Stellung zu den allgemeinen Grundproblemen des philosophischen Denkens, und, sofern die Lösung dieser Probleme in den geschilderten Hauptformen vorliegt, bedarf sie der Auseinandersetzung mit ihnen und der Entscheidung zwischen ihnen. Hier zeigt nun freilich die Gegenwart durchaus keine Tendenz zu einer einigermaßen einheitlichen Entscheidung. Die Gegensätze gehen, wenn auch häufig ohne Klarheit, so doch meist mit leidenschaftlicher Schärfe auseinander. Man kann vielleicht sagen, daß die Wiederbelebung des Kritizismus allmählich immer mehr durchdringt. Allein das ist schwer festzustellen und bedeutet selbst keine einheitliche Richtung. Jeder Forscher hat hier selbst sich zu entscheiden. Eklektische Vermittelungen sind unmöglich, wenn auch von jeder Lösung etwas zu lernen ist. Hier hilft nur der Mut einer persönlichen Entscheidung zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten. Man kann nur verlangen, daß jede solche Entscheidung verbunden sei mit einer wirklichen Kenntnis der konkreten lebendigen Religion und von solcher Kenntnis mitbeeinflußt sei. Mit den bloßen Entscheidungen der philosophischen Grundfragen ist jedenfalls das religions-philosophische Problem nicht gelöst. Dieses verlangt vor allem das Studium der wirklichen Religion, und dieses Studium macht dann vielleicht manche metaphysische Entscheidung unmöglich, die zunächst bei rein abstrakter Denkarbeit nahe zu liegen schien. Die Entscheidung des metaphysisch-erkenntnistheoretischen Problems bedingt die Auffassung der Religion, aber diese aus der Analyse der Bewußtseinswirklichkeit hervorgehende Entscheidung wird selbst von der Tatsache der Religion mitbedingt sein. Die Religion ist, ehe sie zu einer metaphysisch-erkenntnistheoretischen Lehre wird, selbst ein Bestandteil der Wirklichkeit, aus welcher solche Lehren allein abstrahiert werden können. Ein Studium der konkreten Religion gehört daher jedenfalls selbst mit zu den Vorbedingungen der Lösung.

II.

Rothe, R., Zur Dogmatik. 1863.
Seeberg, R., Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert[2]. 1900.
Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896.

Frank, Fr. H. R., Geschichte und Kritik der neueren Theologie seit Schleiermacher[3]. 1898.
Kähler, M., Dogmatische Zeitfragen. 1898.
Lipsius, R. A., Glauben und Wissen. 1897.
Troeltsch, Die wissenschaftliche Lage und die Anforderungen an die Theologie. 1900.
— Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1902.
Laberthonnière, Essai de philosophie religieuse. Paris, Lethielleux O. J.

Für dieses Studium kommt in erster Linie in Betracht die Theologie, die jedenfalls den Vorzug hat, unmittelbar aus dem Leben der Religion herauszuwachsen und dadurch eine wirkliche innere Berührung mit dem Gegenstand zu haben. Und zwar kommt hier ganz wesentlich die Theologie des Christentums in Betracht, neben der es zwar eine mannigfach verwandte jüdische und islamische Theologie gibt, die aber doch zweifellos religiös den stärksten Gehalt und wissenschaftlich die umfassendste Durcharbeitung besitzt. Von der christlichen Theologie wiederum steht in erster Linie die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, die, unter dem Einfluß der großen wissenschaftlichen Revolution der Neuzeit stehend, aus Pietismus und Romantik genährt, jedenfalls eine großartige und lehrreiche Durcharbeitung des historischen und systematischen Stoffes geleistet hat, während die katholische Theologie zwar gewisse Grundzüge der theologischen Methode sehr scharf hervortreten läßt, aber im ganzen von dem modernen wissenschaftlichen Geist und seinen unausweichlichen Forderungen sehr unberührt geblieben ist.

Das Wesentliche der Theologie innerhalb der religionswissenschaftlichen Arbeit ist der praktische Ausgangspunkt und das praktische Interesse. Sie steht im Dienste einer religiösen Gemeinschaft und will die religiöse Idee und Kraft für diese Gemeinschaft entwickeln. So hat sie als Grundvoraussetzung die Überzeugung von der Geltung der religiösen Idee in der Gestalt, wie sie ihrem Gemeinschaftskreise zugrunde liegt, und als wesentlichstes Ziel die weitere Ausgestaltung dieser Idee als einer normativen Wahrheit, die gegenüber allem Wissen und Erkennen anderer Art sich eigentümlich behauptet. Das braucht keine platte Apologetik oder einfache Rechtfertigung des Bestehenden zu sein, sondern in der Empfindung der Aufgabe einer beständigen Neuformung und Vertiefung kann es vielmehr eine beständig fortschreitende Arbeit der Anpassung und der Selbstversenkung in den eigenen Gedankengehalt

sein. Immer aber bleibt der Sinn der Theologie die Richtung auf das Normative in der Religion, auf die persönliche Überzeugung und auf den Zusammenhang dieser Überzeugung mit der Überlieferung der Religionsgemeinschaft, die nun eben einmal im allgemeinen und prinzipiell als die geltende Wahrheit enthaltend angesehen wird oder erkannt worden ist.

Von diesem Punkte aus organisieren sich alle ihre Grundbegriffe. Die Hauptaufgabe ist, den normativen Geltungscharakter der eigenen Religionsgemeinschaft festzulegen. Das geschieht durch Zurückführung des Wahrheitsbesitzes auf eine göttliche Offenbarung, die in den historischen Grundlegungen dieses Religionskreises stattgefunden hat, und die von daher als belebender und beseelender Geist durch den ganzen Religionskreis fortwirkt. Dabei ist das für die Theologie Entscheidende, daß diese Offenbarung eine unbedingte und einzige ist, die eben dadurch die eigene Religion als absolute Wahrheit allen anderen religiösen Lehren als menschlichen Halbwahrheiten und Irrtümern gegenüberstellt. Der Begriff der Offenbarung ist so schlechthin grundlegend für die Theologie und ihre ganze theoretische und praktische Arbeit. Dabei braucht dieser Begriff der Offenbarung durchaus nicht in der hölzernen Weise vieler Doktrinäre als eine Summe von Lehren oder Dogmen gedacht zu werden. Sie kann sehr wohl als das Ganze einer praktisch-religiösen Kraft und Stimmung betrachtet werden, die von den Offenbarungszentren ausgeht und die sich erst in Lehren und Begriffen selbst fixiert. So kann die katholische Kirche ihre Dogmen als Ausdruck und Niederschlag der in der Kirche sich explizierenden Lebensmacht des Christentums betrachten, und ebenso kann der Protestantismus die Bibel lediglich als Dokument der historischen Vorgänge betrachten, in denen sich diese Offenbarungsmitteilung und Kraftausgießung vollzog, und das daher dauernd das lebendigste Mittel ist, uns mit diesen Vorgängen in Berührung zu bringen. Unter allen Umständen aber bleibt der Gedanke der Theologie auf die absolute Offenbarung als die Grundlage und den Ausgangspunkt der eigenen religiösen Gemeinschaft gerichtet und gewinnt damit nicht bloß ein Fundament und einen Zusammenhalt der Gemeinschaft, sondern auch eine Autorität und Quelle, aus welchen der religiöse Gedanke sich beständig erneuern und erfrischen kann, die aber auch dem freibeweglichen Subjektivismus seine

Grenzen setzen. Denn zur Offenbarung gehört stets irgendwie ein Dokument der Offenbarung, aus welchem sie klassisch und maßgebend erkannt werden kann, sei es nun, wie für den Katholizismus, die Bibel und die kirchlich legitimierte Tradition oder, wie für den Protestantismus, die lebendig und innerlich zu deutende Bibel allein. Dieses Dokument aber bildet bei aller etwa möglichen Freiheit seiner Deutung und der Fortentwicklung seiner Konsequenzen doch die Autorität, welche die Religion sowohl für die Gemeinschaftsbildung als für die Überzeugung von der Wahrheitsgeltung ihrer Idee nicht entbehren kann. Daher ist die Anerkennung und Deutung eines solchen Dokuments als Dokument und Träger der Offenbarung der erste Grundbegriff der Theologie.

Das wichtigste Mittel zur Anerkennung dieses Dokuments als Offenbarungsträger ist das Wunder, und so ergibt sich im Wunder ein zweiter methodischer Hauptbegriff der Theologie. Hier ist nun freilich ebenfalls eine sehr äußerliche Auffassung möglich, insofern darunter lediglich die biblischen und kirchengeschichtlichen Wundererzählungen verstanden und diese Wunder als Durchbrechungen der Naturgesetze und damit als Beweise besonderer unmittelbarer göttlicher Lebensäußerung betrachtet werden. Aber in Wahrheit ist das eigentliche und wesentliche Wunder, das die Theologie bedarf, das gegenwärtige und innere Wunder, das von jedermann erlebt werden kann und seinerseits erst die Voraussetzung des Glaubens an weitere Wunder der Vergangenheit und an äußere Naturwunder bildet. Das Wunder der Bekehrung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Entsündigung, Seelenbefriedigung, wie es sich in der Berührung mit der Offenbarung, also mit der Kirche oder mit der Bibel oder mit Personen, die vom Geiste der Offenbarung erfüllt sind, stets von neuem vollzieht, ist das Zentralwunder, die Vergewisserung einer von diesen Trägern ausgehenden göttlichen Kraft, die, in den bloß natürlichen, schwachen, sich selbst überlassenen Menschen eingreifend, ihn in Berührung bringt mit Gott. Daß etwas Übermenschliches über den Menschen komme und ihn aus den Schranken menschlicher Unkraft und Unreinheit, aus dem Allzumenschlichen befreie, das charakterisiert die Offenbarungsträger als Träger wirklicher, wahrer und geltender Offenbarung, das gibt dem Bedürfnis nach geltender Wahrheit erst die klare Befriedigung und das entscheidende Mittel des Beweises. Freilich wird dies Wunder

wieder nur für die eigene Religion anerkannt genau wie die Offenbarung, während die Wunder anderer Religionskreise früher den Dämonen zugeschrieben wurden und heute der rationalistischen Kritik preisgegeben werden. Daß von hier aus dann die Geneigtheit besteht, das innere Wunder sich auch in äußeren Wundern, sei es der Gegenwart oder, wie im Protestantismus, bloß der Vergangenheit, reflektieren zu lassen, daß das äußere Wunder den allem Weltlichen entgegengesetzten Wundercharakter der inneren Selbsterschließung Gottes an die Menschen noch deutlicher und besonders für stumpfe Augen erkennbarer zutage treten läßt, das ist verständlich; ebenso daß die Geschichtswunder um so zäher als Beweise festgehalten werden, je näher sie mit den Hauptüberlieferungen verbunden sind. Allein alles das ist nicht das Wesentliche an der Sache. Das Wesentliche ist, daß die Richtung auf das Normative und auf die Gemeinschaftsbildung in der Religion den Begriff der Offenbarung und Autorität fordert, und daß wieder der letztere Begriff in irgend einer Form den des Wunders fordert, und handelte es sich auch nur um das Wunder des religiösen Gefühls und der religiösen Überzeugung selbst. Nur am Fühlbarwerden eines solchen Wunders ist die Offenbarung erkennbar, und nur auf Grund des Glaubens an eine in die Welt sich hineinsenkende Selbsterschließung und Offenbarung der den Menschen ewig verborgenen Gottheit gibt es normative und gemeinschaftsbildende religiöse Überzeugungen.

Damit entsteht dann freilich schließlich auch die Aufgabe, das Verhältnis der eigenen normativen Religion zu den fremden Religionen zu bestimmen, von denen die Geschichte erzählt oder die in der Gegenwart mit der eigenen im Kampfe stehen. Und es ist das nicht bloß ein rein theoretisches Interesse, sondern auch eine praktisch notwendige Theorie, die die Unterlage für die nie rastende Propaganda und Mission bilden muß. Damit ergibt sich eine dritte Gruppe theoretischer Grundbegriffe, die Theorie von der relativen Wahrheit und relativen Unwahrheit der fremden Religionen. Viele begnügen sich freilich damit, durch den Aufweis des Wundercharakters der Offenbarung zugleich alles, was außerhalb dieses Wunderbeweises liegt, als bloß menschlich, natürlich, schwach und irrtumsfähig erwiesen zu haben, also durch die grundlegende Wundertheorie nicht bloß die Göttlichkeit der eigenen Religion, sondern auch die Un-

göttlichkeit aller anderen bewiesen zu haben. Wenn etwa der Gedanke der Erbsünde sehr stark angespannt wird, dann kann alles Außerchristliche damit ohne weiteres auch als bloß menschlich und sündhaft erwiesen zu sein scheinen. Allein das ist angesichts der wirklichen Geschichte mit ihren zahlreichen Berührungen zwischen israelitisch-christlicher und nichtchristlicher Religion und mit den zweifellos auch fremden Religionen eignenden großen und reinen religiösen Gedanken nicht in voller Strenge durchzuführen. Es ist vielmehr nötig, diese relativen Wahrheitsmomente und Analogien fremder Religion sympathisch anzuerkennen und zu würdigen, dabei aber freilich den absoluten Offenbarungscharakter der eigenen Religion nicht zu gefährden. Das ist dann möglich, wenn die Theorie der Offenbarung ergänzt wird durch die Theorie einer Uroffenbarung, welche von der Menschheit verloren und verdunkelt wurde, die aber fortwirkt in den Wahrheitselementen der fremden Religionen und die in voller Reinheit erst wieder durch das Wunder einer neuen, unmittelbaren göttlichen Selbsterschließung wiederhergestellt und zur Wirkung gebracht werden konnte. Diese Theorie einer von der Uroffenbarung herabsteigenden Devolution und einer sie wiederaufnehmenden oder fortführenden Neuoffenbarung kann den Urstand so sehr als möglich kindlichen Lebensbedingungen der Urmenschheit anpassen und kann die fremden Religionen mit der weitgehendsten Sympathie würdigen. Aber ihre Grundbegriffe bleiben doch das Merkmal einer eigentlich theologischen Anfassung des religionsphilosophischen Problems; sie sind das unentbehrliche Korrelat des ganzen Offenbarungs-, Autoritäts- und Wunderbegriffes.

In diesem Sinne sind die Grundbegriffe für die Auffassung von der Religion durch die konservative oder überlieferungstreue Theologie des 19. Jahrhunderts ausgebildet worden. Ein tiefer innerer Zusammenhang dieser Begriffe mit dem praktischen Leben der Religion ist ihnen nicht abzustreiten, und so werden sie für das Verständnis der wirklichen Religion nicht ohne Bedeutung sein.

Eine Theologie, die die Devolutionslehre aufgegeben und durch die Evolutionslehre ersetzt hat, verzichtet damit freilich auf den streng theologischen, die eigene Religion aller anderen gegenüber absolut entgegensetzenden Offenbarungs- und Wunderbegriff und damit auf die spezifisch theologische Methode, wie sie seit Philo und Clemens von Alexandrien ausgebildet worden ist. Sie behält

der Theologie nur die Richtung auf normative, geltende und gemeinschaftsbildende Wahrheit vor, kann aber die hierzu dienenden Begriffe nur vom Boden der allgemeinen Religionsphilosophie aus gewinnen. Sie ist daher im Prinzip und der Methode mit der allgemeinen Religionsphilosophie überhaupt identisch und macht in ihr nur die von der theologischen Fragestellung besonders scharf ausgeprägten Interessen geltend. Das hat sich aufs deutlichste in der Entwicklung der an Schleiermacher und Hegel anknüpfenden fortschrittlichen Theologie bis heute gezeigt. Sie ist immer mehr mit der Religionsphilosophie selbst identisch geworden und macht innerhalb dieser Wissenschaft nur die Richtung auf das Normative und auf die Erfassung des Normativen in der historisch-positiven Religion geltend. Es ist daher nicht nötig, sie in diesem Zusammenhang besonders zu schildern. Es kommt hier nur darauf an, die methodischen Begriffe und die Ziele hervorzuheben, welche in der theologischen Fragestellung als ihr Wahrheitsmoment und als ihr Beitrag zu der wissenschaftlichen Arbeit an der Religion enthalten sind.

Hier ist nun das erste, daß sie die Bildung einer persönlichen religiösen Überzeugung, die Ergreifung einer geltenden Wahrheit mit allem Nachdruck als das Ziel dieser Wissenschaft geltend macht. All der relativistischen Zerflossenheit der Gegenwart hält sie dieses Ziel unermüdlich entgegen, und darauf, daß sie dieses Bedürfnis sowohl weckt als befriedigt, beruht auch ihr ungeheurer Einfluß auf das Denken auch der heutigen Menschen. Dabei stellt sie weiter für die Gewinnung der persönlichen religiösen Überzeugung eine weitere fundamental wichtige Frage, die Frage, ob diese Überzeugung lediglich eine rein individuelle Überzeugung von beliebigster Verschiedenheit sein könne, oder ob sie immer im Zusammenhang mit den großen historischen Mächten der religiösen Geschichte und Gemeinschaftsbildung stehen und durch diesen Zusammenhang die nötige Tiefe und Kraft und die nötige organisatorisch-soziale Wirkung erlangen müsse. Sie zwingt zu einer Entscheidung zwischen dem Prinzip des absoluten und unbedingten religiösen Individualismus oder dem des Anschlusses an die positiven historischen Mächte und Gemeinschaften. Indem sie aber das tut, stellt sie zugleich das wichtige Problem des Unterschiedes und Verhältnisses von Volksreligion und Bildungsreligion. Die Volksreligion existiert überall nur als historische Gemeinschaftsreligion und bedarf der anschau-

lichen Autorität, der pietätvollen Tradition, des Generationen umfassenden Gemeingefühls, der Verankerung in einem grundlegenden Offenbarungsgedanken. Das beweist alle Erfahrung und liegt in der Natur der Sache, da nur auf diesem Wege starke Gemeingefühle und Massenüberzeugungen zustande kommen können. Aber anderseits ist diese Volksreligion nur der Boden für eine Bildungsreligion, welche die gegebenen religiösen Ideen in allerhand Zusammenhänge umfassenderen Denkens führt, sie zur Wissenschaft in Beziehung setzt und dabei ganz natürlich eine unbegrenzbare Mannigfaltigkeit individueller religiöser Auffassungen hervorbringt. Dabei aber ist beides schwer gegeneinander abzugrenzen. Bei einer wissenschaftlich stark durchsetzten Kultur wird auch die Volksreligion nach wissenschaftlicher Klärung und Beseitigung wissenschaftlicher Anstöße verlangen, anderseits wird die Bildungsreligion sich von den Wurzeln der Volksreligion nie ganz entfernen dürfen, wenn sie religiöse Kraft und gemeinschaftbildenden Trieb behalten will. Dieser Sachverhalt stellt der Theologie gerade ihre wesentliche Aufgabe. Sie vermittelt zwischen den der Volksreligion unentbehrlichen objektiv-gemeinschaftlichen Elementen und den aus der wissenschaftlichen Beeinflussung der Religion stammenden subjektiv-individualistischen Zurechtlegungen. Indem sie sich aber diese Aufgabe stellt, behauptet sie ein Interesse, das die Religionsphilosophie nicht übersehen darf, sondern von ihr in irgend einer Form übernehmen oder, wenn sie das nicht selbst will, als eine berechtigte und notwendige Aufgabe die Theologie überweisen muß. Sie muß selbst in ihren letzten Zielen zur Theologie werden oder den Raum für eine auf ihr sich erbauende Theologie schaffen, die der unerläßlichen Frage nach dem Geltenden-Sollenden gerecht wird.

Bleiben aber diese Fragestellungen in Geltung, so bleiben auch die mit der Anerkennung der historischen Gemeinschaftsreligion eng verbundenen Grundbegriffe der Offenbarung, der Autorität, des Wunders in dauernder Wirkung. Sie sind zunächst unentbehrlich als Mittel des historischen Verständnisses. Denn die Überzeugung von einer irgendwie erfolgenden Offenbarung der an sich verborgenen und unfaßbaren Gottheit, der ganze Sinn für das Mysteriöse und Irrationale in der Religion, die Gegenwart unmittelbarer Gotteswirkungen, die von dem gewöhnlichen Lauf des Seelenlebens sich unterscheiden, die Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit an grundlegende Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion. Die Religionsforschung geht auf Irrwege, wenn sie sich nicht durch diese von aller Theologie formulierten Gedanken auf die spezifisch religiösen Erscheinungen aufmerksam machen läßt. Aber sie sind nicht bloß ein Mittel historischen Verständnisses, sondern sind von Bedeutung auch für alle Gegenwarts- und Zukunftsreligion. Sie bilden zusammen das, was man den Supranaturalismus der Religion nennt: die Theologie bildet nun freilich mit Vorliebe diesen Supranaturalismus als exklusiven Supranaturalismus aus, indem sie mit der Göttlichkeit und Übernatürlichkeit der eigenen Religion zugleich die Menschlichkeit und Natürlichkeit der anderen Religionen beweisen zu können oder zu müssen meint. Dieser exklusive Supranaturalismus, dessen Entstehung und Ausbildung selbst ein äußerst interessantes Problem der Religions- und Dogmengeschichte ist, ist nun freilich durch die Wunderkritik des 18. Jahrhunderts für die Wissenschaft für immer gestürzt. Aber sozusagen als inklusiver Supranaturalismus, d. h. als Anerkennung der Offenbarung und des Wunders in aller Religion überhaupt bleibt er ein dauernder Gegenstand der Religionsphilosophie. Will sie den Forderungen der lebendigen Religion irgend gerecht werden, so wird sie die Irrationalität aller Gottesbegriffe, das unbegreifliche Mysterium göttlicher Mitteilung an die Seele, die grundlegende Gemeinschaftssammlung durch Inspiration der Propheten und Stifter anerkennen und die Wertabstufung der verschiedenen Offenbarungen und Gemeinschaftskreise zu ihrem Hauptziel machen müssen. Der Glaube an die Ersetzung der geschichtlichen Religionen durch einen rationalen, für alle evidenten Gottesbegriff gehört einer abgelaufenen Periode der Religionsphilosophie an. Will sie nicht die Theorie einer prinzipiellen religiösen Skepsis begründen oder die eines allen Auflösungsperioden eigenen absoluten Individualismus verkünden, will sie in dem Studium der Religion das Leben der Religion fortbilden und klären, so wird sie in letzter Linie auch mit diesem Begriffe sich beschäftigen müssen. Sie mag die Darlegung einer normativen religiösen Überzeugung dann schließlich selbst übernehmen oder den Theologen überlassen, aber sie wird durch ihre allgemeine Untersuchung der Religion mindestens die Basis herzustellen suchen müssen, auf der eine Theologie d. h. die Darlegung religiöser Gedanken als Wahrheit

möglich ist. Dann aber werden im Gegensatz zu einem die Religion aller Geheimnisse entkleidenden Rationalismus die supranaturalen Elemente der Religion in einer modernen Form wieder zur Geltung kommen müssen. Daß das heute empfunden wird, zeigt nicht bloß das stärkere Hervortreten der Theologie im allgemeinen Interesse und die Umformung des älteren, mehr oder minder rationalistischen theologischen Liberalismus zu einer religionsgeschichtlich vergleichenden, geschichtsphilosophischen Offenbarungslehre, sondern noch mehr die Entfremdung von dem Rationalismus der rein mechanistischen Logik.

III.

Lagarde, P. de, Deutsche Schriften. 1886.
Jastrow, Morris, The study of religion. London 1901.
Tiele, C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft. 1904.
— Einleitung in die Religionswissenschaft. 1899 u. 1901.
Müller, Max, Natürliche Religion. 1890.
— Physische Religion. 1892.
— Anthropologische Religion. 1894.
— Theosophie oder psychologische Religion. 1895.
Vierkandt, A., Naturvölker und Kulturvölker. 1896.
Chantepai de la Seussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte ². 1897.
Jevons, Introduction to the history of religion. London 1896.
Réville, Prolégomènes de l'historie des religions. Paris 1881.
Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire générale des religions. Bruxelles 1887.
Tylor, E. B., Primitive Culture. 1871.
— The early history of mankind. 1878.
Usener, H., Mythologie, Archiv f. Relig.Gesch. 1904.
Dietrich, A., Eine Mithrasliturgie. 1904.

Der natürliche Mangel der Theologie ist, daß sie den anderen Religionen keine gründliche Berücksichtigung um ihrer selbst willen zuteil werden läßt. Es ist aber selbstverständlich, daß ein wirkliches Verständnis der Religion nur möglich ist, wenn die verschiedenen Religionen völlig unparteiisch und rein historisch studiert werden. Ein solches Studium hat die Enge des mittelalterlichen Horizontes und der normative Geist der Theologie bis zum 18. Jahrhundert verhindert. Erst mit dem Zeitalter Locke's und des englischen Psychologismus beginnt die ernstliche Heranziehung fremder Religionen, Gesellschaftszustände und Moralbegriffe, zunächst freilich vor allem mit der Tendenz,

die Alleinherrschaft abendländisch-kirchlicher Dogmen zu brechen. Daraus entwickelte sich aber in dem sympathetisch alles Menschliche nachempfindenden Geiste Herder's auf dem Umweg über eine Menschheitsgeschichte der Kunst und Literatur eine allgemeine Religionsgeschichte. Der damit gegebene Anstoß wurde aufgenommen von der Philologie, die durch die Entdeckung des Sanskrit und dann der Zendsprache ihren Horizont zur vergleichenden Philologie entwickelte. Mit der vergleichenden Sprachwissenschaft wurde die vergleichende Mythologie und Sagenkunde geboren. Durch die Arbeit der Brüder Grimm entstand ein neues Verständnis der Volkskunde und Sagenüberlieferung, das aus den heutigen Resten und aus der Sprachgeschichte die Zustände des Altertums und damit der alten Religionsstufen herauslas. Mit der Veröffentlichung der Rigveda gab dann Max Müller der Forschung einen weiteren starken Rückhalt. Götternamen und Mythen, die bei der arischen Familie vielfache Ähnlichkeit zeigten, sollten mit Hilfe der Sprachgeschichte und ihrer genetischen Verwandtschaft in ihrer ursprünglichen Bedeutung erkannt werden. Verwendete diese Schule vor allem die Sprachgeschichte und die Urbedeutungen der Worte als Schlüssel des Verständnisses und verfiel sie damit einer gewissen doktrinären Unfruchtbarkeit, so entstand daneben eine andere Schule, welche von der Anthropologie ausging und von Beobachtungen an den heutigen Wilden die Urformen menschlichen Denkens und menschlicher Kultur zu gewinnen suchte, eine Methode, welche mit der darwinistischen Theorie der survivals und revivals als der Erkenntnismittel für die verlorenen Urformen eng zusammenhing. Hier wurde die Spracherklärung absichtlich zurückgestellt und statt dessen alles Tatsächliche und Stoffliche gesammelt, was mit der Religion irgendwie zusammenzuhängen scheinen konnte. Es sind vor allem englische und amerikanische Gelehrte, wie Tylor, Andrew Lang, Frazer, Jevons, die hier die Bahn gebrochen haben. Diese Studien hatten aber dann wieder eine außerordentlich fruchtbare Rückwirkung auf die Philologie der indischen, semitischen und abendländischen Sprachgebiete. Die Archäologen fanden durch die Schliemannschen Entdeckungen und noch deutlicher gegenwärtig in den kretischen Grabungen das Bindeglied der antiken Kultur und der primitiven, von der Ethnologie geschilderten Zustände, und damit begann eine neue mit der Ethnologie verbundene Forschung

über griechische Religion und Kultur, die in den Arbeiten Erwin Rohdes und Hermann Useners bereits die großartigste Entfaltung gefunden hat. Für das semitische Gebiet erschlossen die Untersuchungen von Robertson Smith, Wellhausen und Goldzieher den gleichen Weg, die indische Urreligion behandelt in gleicher Weise ein klassisches Werk von Oldenberg. Wichtige neue Antriebe dürfen für diese gesamte Forschung wohl von einer wissenschaftlichen Verwertung der babylonischen Grabungen noch erwartet werden.

Durch diese Forschungen kam eine neue Disziplin von höchster Bedeutung für die Religionsphilosophie, die allgemeine Religionsgeschichte auf ethnologischer und philologischer Basis, zustande. Sie hat freilich in dem offiziellen Betriebe der Wissenschaft in Deutschland noch keine Anerkennung gefunden; hier bleibt es bei der rein literarischen Existenz und bei einem „Archiv für Religionswissenschaft“ als Sammelstelle. England hat in den Hibbert- und Gifford-Lectures wirksame Institutionen, die uns bereits eine Reihe hervorragender populärer Zusammenfassungen dieser Studien gebracht haben. In Frankreich hat der Staat an der Ecole des hautes études eine Sektion für Religionsgeschichte eingerichtet und bietet die Stiftung eines Lyoneser Kaufmanns im Musée Guimet mit seinen „Annales du Musée Guimet“ und seiner „Revue de l'histoire religieuse“ einen festen Mittelpunkt. In Holland hat der Staat die bisherigen theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche verwandelt, an welche die Theologie nur in Gestalt theologischer Seminare sich angliedert. In Amerika erkämpft die neue Disziplin sich allmählich Boden an den Universitäten und wird von ihren Vertretern sogar der Unterricht in ihr an den Colleges verlangt, die ja einen offiziellen Religionsunterricht nicht kennen. Unter diesen Umständen fehlt es auch nicht an Werken, welche die Ergebnisse der Disziplin in allgemeinen Untersuchungen vorlegen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Religion feststellen. Hierfür hat vor allem Max Müller in zahlreichen Werken mit immer stärkeren Zugeständnissen an die Ethnologie gewirkt, dann der unermüdliche Holländer Tiele und die beiden Réville. Die deutsche Wissenschaft hat — doch nicht ohne Heranziehung von auswärtigen Gelehrten — das beste Lehrbuch der Disziplin hervorgebracht. In einzelnen Artikeln leistet die Encyclopaedia Britannica Vorzügliches. Unter dem Eindrucke all dieser Leistungen und des historischen Geistes, dem diese Disziplin selbst entsprungen ist, hat schließlich auch die historisch-exegetische Theologie, d. h. die Erforschung des alten und neuen Testamentes sich einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise zugewendet, die gerade an der großen Religionsmischung, in deren Mitte das Christentum sich bildet, eines der großartigsten und für die religionsgeschichtliche Methode typischen Probleme hat.

Die Schwierigkeiten, die einer so verschiedene Kenntnisse fordernden und so ungeheuren Stoff umfassenden Disziplin entgegenstehen, sind selbstverständlich. Doch hat der tiefe Eindruck, der bereits von ihrem jetzigen Stande ausgeht, und eine große Zahl vortrefflicher Leistungen, die uns die Dinge in einer neuen Beleuchtung zu sehen zwingen, die akademischen Untersuchungen über ihre Daseinsberechtigung überflüssig gemacht. Weniger leicht ist es, über Methode und Wesen dieser noch sehr unfertigen und von dem Zufall momentaner Interessen noch sehr abhängigen Disziplin sichere Rechenschaft zu geben. Es darf hier wohl vielleicht folgendes behauptet werden.

Grundlegend ist die Abwendung von allen Wahrheitsfragen, die wohl für die persönliche Überzeugung des Forschers ihre Geltung haben mögen, die aber in die Sammlung und Auffassung der Tatsachen in keiner Weise hineinwirken dürfen. Deshalb ist auch prinzipiell alle Spekulation und alle Metaphysik von der Aufsuchung, Schilderung und Auffassung der verschiedenen Gedanken über das Göttliche fernzuhalten. Gerade diese Fernhaltung erschließt erst den Blick für die wirkliche konkrete Religion, welche von Hause aus mit diesen Spekulationen nichts zu tun hat. Soweit sie in Betracht kommen, sind sie jedenfalls nur als Größen zu betrachten, die den religiösen Gedanken tatsächlich vielfach mitbestimmen. Auch die individualpsychologische Betrachtung, sofern sie das Wesentliche der Religion etwa herauszuheben trachtet und diese Untersuchung mit Wahrheitsfragen verbindet, scheidet gänzlich aus. Der historisch geschulte Blick und Takt darf sich zutrauen die religiösen Erscheinungen als solche zu erkennen; überdies soll er sich stets auf das möglichst Objektive, auf Tatsachen, auf gegebene Vorstellungen, Handlungen, Kulte, Organisationen und eben um dieser Objektivität willen möglichst auf typische und kollektive Erscheinungen richten. Dabei hält man den Umkreis

der Erscheinungen eher zu weit als zu eng, um bei diesen zunächst meist sehr fremdartigen Gebilden nichts zu übersehen. Eben deshalb wendet sich das Interesse auch ab von der Religion der Gegenwart und ihren komplizierten Lebensverhältnissen, weil hier von der verwickelten Kultur die naive Objektivität der Religion meist gestört ist und unkontrollierbare individualistische Mischungen fast immer auch die Wahrheitsfrage und Wertbeurteilung heranziehen. Statt dessen sucht man lieber die von der Volkskunde aufgezeigte Fortdauer primitiver Religion in der Gegenwart und die in höheren Kulturreligionen fortwirkenden Urformen, in denen die historische Vorbedingung auch der höheren Religionen liegt und die die frische Anschaulichkeit und Konkretheit des religiösen Gedankens noch erkennen lassen. Die primitiven Religionen bilden Grundlage und Erklärungsmittel auch für alle verwickelteren Formen und bilden den stets fruchtbaren Schoß aller religiösen Neubildung, den Untergrund, der unter allen höheren Religionen fortdauert.

Aber die Tatsachen sollen nicht bloß gesammelt und festgestellt, sondern auch gedeutet werden. Diese Deutung ist die Aufgabe der historischen Sozialpsychologie. Es handelt sich dabei nicht um eine Analyse und Ableitung des wesentlichen letzten Kernes der Religion, der als gegeben und sich stets neu erzeugend gelten darf und den zu erforschen wohl stets vergebliche Mühe sein wird. Es handelt sich vielmehr um Form und Sinn der religiösen Vorstellungen und Kulte, wie sie aus dem geistigen Zustande primitiver Völker sich erklären. Es ist eine Kollektiv- oder Sozialpsychologie der Primitiven, die in gleicher Weise auch für die Erforschung der Urformen von Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Moral und Kunst in Betracht kommt, und die nicht einzelne Persönlichkeiten nachempfinden, sondern typische Kollektiverscheinungen erklären soll. Diese durch eine Vereinigung von Philologie, Ethnologie und Volkskunde zu rekonstruierenden Urformen religiösen Denkens sind so grundlegend und dauernd, sind so sehr der allgemeine ethnische Untergrund aller geistigeren Religionsentwicklung, daß ihre Erforschung den eigentlichen Hauptgegenstand der Religionsgeschichte bildet und von ihren ursprünglich in voller sinnlicher Frische geprägten Worten, Bildern und Kulten aus auch die sublimste Sprache und Empfindung der höchsten Religionen erst verständlich wird. Dabei leugnet diese Forschung durchaus

nicht, sondern betont es vielmehr geradezu, daß in den höheren Religionen die Individualität von Propheten und Stiftern die führende Bedeutung hat und, daß deren Erforschung und Nachempfindung die eigentliche Krone der Religionsgeschichte ist. Aber auch diese individuelle Frömmigkeit erwächst aus dem Erbschatz und kleidet sich in seine umgebildeten Formen, und insbesondere in der Heroisierung, Divinisierung oder Glaubensverherrlichung dieser Offenbarungsträger treten alte mythische Gedanken zu neuer Verwertung hervor. Freilich ist bis jezt in der Erforschung solcher Persönlichkeiten noch nicht viel geleistet. Renan's „Leben Jesu“ ist sein schwächstes Buch, und Oldenberg's Buddha betrifft mehr eine philosophische als eigentlich religiöse Individualität. Bis jetzt hat man sich mehr mit der Erklärung der Mythisierung dieser Persönlichkeiten, als mit der Analyse ihres religiösen Wesens beschäftigt. Arbeiten, wie die von Weizsäcker, Pfleiderer und Jülicher stehen schon wieder mehr mit Theologie und Philosophie in Beziehung und bedienen sich nicht der rein religionsgeschichtlichen Kategorien.

Handelt es sich so vor allem um die Psychologie der primitiven Menschen und die erste Bildung der Grundformen religiösen Denkens, so ist damit gesagt, daß diese Forschung überhaupt weniger das Verständnis des religiösen Vorgangs selbst sucht als Generalisationen der Formen gewinnen will, in denen er sich äußert. Sie ist in der Tat wesentlich vergleichende Religionsforschung, die in Mythus und Kultus die primitiven Grundformen finden will, die in allen lokalen Verschiedenheiten doch eine typische Regelmäßigkeit zeigen. Die psychologischen Grundgesetze der primitiven Religionsformen, die Formenlehre der Mythologie und des Kultus bildet das eigentliche Ziel. Und da diese Formen sämtlich gewisse Bewegungstendenzen und typische Veränderungen zeigen, so gehört zu dieser Formenlehre auch die Lehre von ihren typischen Entwicklungen. Alles Grundlegende vollzieht sich in vorgeschichtlicher Zeit, und auf dieser Grundlegung erst vollzieht sich als Verfall, Neubildung und Umformung die Religionsgeschichte, die wir innerhalb des späten, uns urkundlich zugänglichen Gebietes feststellen können. Daher ist auch für dieses jene Formen und Entwicklungslehre der eigentliche Schlüssel. Auch von dieser Tendenz aus erklärt sich das Zurücktreten der höher entwickelten, subjektiveren und vor allem der gegenwärtigen Religion. Denn von diesen kompli-

zierteren Gebilden sind solche Formen und Gesetze sehr viel schwerer zu abstrahieren, und umgekehrt mag die Kenntnis der an den Primitiven gewonnenen Generalisationen dieses Chaos zu entwirren dienen, den Unterschied von Mythus und Wissenschaft erleuchten und die besonderen Lebensbedingungen zeigen, unter denen im Unterschied von den ungezählte Jahrtausende beherrschenden Urformen der Religion die subjektivierte und wissenschaftlich angehauchte Religion der Kulturvölker steht.

Mit diesem Schlüssel ausgerüstet ist erst eine Erforschung der einzelnen Religionsgebiete auszuführen, indem Analogien und Entwicklungsgesetze uns hier die Lücken der Überlieferung zu füllen, die zerstreuten Tatsachen zu deuten und zu ordnen befähigen. Da kann dann die Individualität der einzelnen Religionsgebiete zu ihrem vollen Rechte kommen. Nur wird hier die Darstellung sich auf solche beschränken, die einem größeren Umkreis und einer länger dauernden Kulturentwicklung angehören, da nur solche von historischer Bedeutung sind. Und auch hier wird man nicht ein festes Ganzes religiöser Bildungen suchen, sondern die typischen Stadien, in denen die Umbildung des religiösen Urerbes vorläuft, dessen allmählichen Zerfall herbeiführt und neue religiöse Bildungen aus diesem Zerfall hervorzubringen strebt. Von hier aus wird man dann insbesondere auf die Bedeutung dieser Zerfallserscheinungen und auf die damit eintretenden Mischungen der Religionen hingeführt. Diese Mischungen sind der naturnotwendige Boden der Neubildungen einer höheren Ordnung der Religionen, und eines der hauptsächlichsten Probleme dieser Art ist die Entstehung des Christentums auf einem solchen Boden des Zerfalls und der Mischungen. Wenigstens erkennt ein Forscher wie Tiele die Erforschung der Entstehung dieser höheren Ordnung der Religionen aus dem Zerfall des von der primitiven Religion ausgehenden Religionswesens kultivierter Völker als eine Hauptaufgabe an, und das deutsche Archiv für Religionsgeschichte erklärt neben der Erforschung des ungeheueren Stockes der primitiven Religion die der Entstehung des Christentums als das zweite Zentralproblem. Doch ist für den Kern dieser Aufgabe, für den Aufweis dessen, worin die Natur dieser höheren Ordnung besteht, mit den bisherigen Kategorien der reinen Religionsgeschichte, wie sie bis jetzt vorwiegend am Material der Primitiven ausgebildet worden sind, weder auf christlichem noch persischem, indischem oder islamischem

Gebiete viel geschehen. Das Bedeutendste sind bis jetzt hier die Forschungen von Robertson Smith und von Wellhausen über die Propheten geblieben.

Die grundlegende und entscheidende Bedeutung dieser Arbeit für die Religionswissenschaft bedarf keines Wortes mehr. Wer die Religion verstehen und beurteilen will, muß vor allem ihre natürliche und ungebrochene Wirklichkeit kennen. Allein daß sie die Religionswissenschaft mit sich überhaupt erschöpfe — was oft behauptet wird —, das wird ihr nicht zugestanden werden können. An sich und zunächst ist die Absicht dieser Arbeit rein historisch, „sie besteht in dem beständigen Aufachten auf den geschichtlichen Zusammenhang jeder einzelnen religiösen Erscheinung; wir fragen immer wieder: warum ist sie gerade an diesem Punkte der Geschichte entstanden und an keinem anderen? Was mußte vorhergehen, daß sie so werden konnte, wie sie vorliegt? Wie pflegen überhaupt solche Erscheinungen zu werden? So sind wir erfüllt von der begeisternden Ahnung der unendlichen Weite und Fülle der Welt, wo ein Schlag tausend Verbindungen schlägt, wo alles Frucht ist und alles Samen.“ Allein mit diesen rein historischen Begriffen und Interessen sind nun doch naturgemäß stets auch solche verbunden, die nicht rein historisch sind und dies überhaupt nie sein können, die aber bei solcher unklaren Mischung mit rein historischen Begriffen nicht zu ihrem richtigen Sinne und ihrer ihnen zukommenden Bedeutung gelangen. Und indem sie in ihrer Bedeutung verkannt sind und nicht in ihrem wirklichen Sinne die historische Forschung leiten und befruchten können, bleibt diese selbst an wichtigen Punkten unsicher oder geht sie geradezu fehl.

Es ist eine Untersuchung, die sich nur an historische Erscheinungen und deren Verknüpfung hält und darüber nichts ausmacht, was Religion denn eigentlich ist, welche Erscheinungen primär religiös und welche nur sekundär oder gar tertiär religiös sind oder am Ende überhaupt mit der Religion nichts zu tun haben. Die Dokumente der primitiven Religion reden über die eigentliche religiöse Empfindung nichts und können zum Reden erst gebracht werden, wenn sie etwa aus einer Hineindeutung gegenwärtiger religiöser Empfindung lebendig gemacht werden. Wird dies letztere aber unterlassen, dann klafft eine Kluft zwischen dem großen, in prähistorischen

Jahrtausenden gebildeten Grundstock der Religion und der Gegenwartsreligion, die durch nichts ausgefüllt werden kann. Dann ist entweder die primitive Religion noch keine Religion oder die Gegenwartsreligion keine Religion mehr. Dann erscheint die Religionsgeschichte der großen Nationalkulturen wie ein allmählicher Zerfall der alten und eigentlichen Religion, und über den religiösen Charakter der Neubildungen ist nichts zu sagen, als daß man in ihnen möglichst die Fortdauer der alten mythischen und kultischen Elemente aufweist und sich damit ganz wesentlich an die äußeren Formen der Religion hält. Es ist unmöglich Religionsgeschichte zu treiben, ohne eine klare Vorstellung von dem zu besitzen, was Religion wirklich ist; das aber kann man nicht sagen, ohne in psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische, das heißt in eigentlich religionsphilosophische, Forschungen einzutreten. Die Religionsgeschichte kann die Religionsphilosophie noch so sehr zu befruchten oder geradezu zu fundamentieren beanspruchen, ersetzen kann sie sie nicht. Versucht sie das, dann treten auch die unausbleiblichen Mängel ein, die Unmöglichkeit zwischen religiösen und nichtreligiösen Erscheinungen zu unterscheiden, die Gefahr, die Religion aus den rohesten und entartetsten, äußerlichsten und zufälligsten Erscheinungen zu deuten, die hoffnungslose Trennung der mythisch-kultischen Religion von der mit allen Rätseln der Metaphysik zusammenhängenden individualisierten Überzeugungsreligion, die Unfruchtbarkeit in der Erforschung der Religionen höherer Ordnung, der Propheten und Stifter, deren religiöses Bewußtsein eben nur von einem vertrauten Erforscher der Gegenwartsreligion verstanden werden kann.

Eine ähnliche Schwierigkeit entsteht von einem anderen Punkte aus. Die Grundformen der primitiven Religion sind keine starren, unabänderlichen Kategorien, sondern sie werden von der Religionsgeschichte stets zugleich als beweglich und aufwärtsstrebend geschildert. Es sind ebensoviel Tendenzen zu Entwicklungen, die von einem ganz real-konkreten, sinnlichen Ausgangspunkt zu geistigeren, symbolischen Vorstellungen aufstreben. Die Formenlehre ist zugleich eine Morphologie. Die so gebildeten evolutionistischen Reihen, die zunächst nur die logische Triebkraft des einmal ergriffenen Gedankens oder die Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten assoziativer Ausbreitungen bedeuten, schlagen aber immer sofort in Wertbeurteilungen um.

Man redet von „höheren“ und „tieferen“ Stufen. Woran aber wird dieser Wertunterschied festgestellt und gemessen? Ist lediglich das Spätere und Verwickeltere dadurch von selbst das Höhere? Oder wenn die höhere Reihe lediglich durch die breitere Verbindung mit der allgemeinen Entwicklung, der gesteigerten und umfassenderen Kultur, gemessen wird, dann liegt das Kriterium in der Kultur und nicht in der Religion, dann liegt der Grund der Entwicklung außerhalb der Religion und nicht in ihr, dann ist die Religion selbst kein von sich aus entwicklungsfähiges Prinzip, dann ist die Entwicklung der Religion ihre Selbstaufhebung. Gibt es aber eine Entwicklung des religiösen Gedankens selbst, dann muß das „höher“ oder „tiefer“ aus der eigenen inneren Logik des religiösen Gedankens selbst begründet werden können, und dann muß in der Religion selbst eine innere Bewegung und Triebkraft aufgezeigt werden. Das aber kann man nur, wenn man eine Vorstellung von dem Wesentlichen der Religion aus ihrer eigenen Analyse gewonnen hat, und eine solche gibt es in erster Linie nur an der Gegenwartsreligion. Der einfache Umschlag evolutionistischer Reihen in Wertbeurteilungen ist eine Folge der Denkgewohnheiten des Darwinismus und der Hegel'schen Schule. Aber in Wahrheit liegt hier ein Übergang in eine ganz andere Betrachtungsweise als die rein historische vor, der freilich unvermeidlich ist, der aber in seinem besonderen logischen Wesen und seinen Konsequenzen sorgfältig begründet werden muß. Jede solche Begründung aber führt in die Religionsphilosophie. Wir bedürfen einer Philosophie der Religionsgeschichte, welche die wirkliche Religionsgeschichte voraussetzt, aber nicht mit ihr erledigt ist. Sie muß die Wertabstufungen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung mit ihren Mitteln feststellen und setzt dazu jedenfalls auch eine grundlegende Analyse des religiösen Bewußtseins unter dem Gesichtspunkt des Normativen voraus. Nur so entgeht man auch der bedenklichsten Folge der reinen Religionsgeschichte, dem unbegrenzten Relativismus, der doch keine inneren Gründe für seine Unausweichlichkeit vorbringt. Dieser Relativismus muß entweder als notwendig begründet oder durch geschichtsphilosophische Untersuchung überwunden werden. Beides aber liegt nicht mehr im Bereich der reinen Religionsgeschichte, sondern fordert eine prinzipielle Theorie der Religion.

Ein anderes Bedenken entsteht daraus, daß die Religions-

geschichte mit ihrer Theorie der Formen und der Entwicklungstendenzen jedenfalls schon den Boden der Religionsphilosophie betreten hat. Sie will damit die allgemeinen, gesetzlich faßbaren Grundbedingungen des religiösen Lebens fassen. Aber damit ist nur ein Teil der Aufgabe ergriffen. Innerhalb dieser Formen bilden sich die individuellen Religionskreise, deren Besonderes und Wesentliches gerade in diesem Individuellen liegt. Das wird von der Religionsgeschichte häufig verkannt, indem sie lediglich nach gesetzlichen Generalisationen strebt und sich damit das Wichtigste an der Religionsgeschichte, die jedesmalige innere Sonderart des religiösen Bewußtseins, verbirgt. Richtet sie aber ihre Aufmerksamkeit auf dieses, so muß sie wieder neben den primitiven Religionen die überhaupt erst stärker individualisierten historischen Religionen höher einschätzen und sich auf die von ihnen dargebotenen Probleme einer Analyse des religiösen Individuums einlassen. Das aber kann sie nur, wenn sie überhaupt auf die Analyse des heutigen religiösen Bewußtseins und auf all die damit verbundenen Fragen eingeht. Werden aber erst einmal diese individuellen Gehalte der höheren Religionsbildungen untersucht, dann sind auch die entwicklungsgeschichtlichen Fragen nach dem Wertverhältnis der einzelnen zu einander und nach der Zukunft der Religion nicht mehr fernzuhalten. Nicht als ob die Religionsgeschichte selbst alle diese Fragen beantworten sollte. Sie muß nur das Recht dieser Fragen anerkennen und kann sich nicht an die Stelle ihrer Lösung durch eine allgemeine religionsphilosophische Untersuchung setzen.

Wo aber die Religionsgeschichte mit voller Klarheit und Bestimmtheit die Unzulässigkeit solcher Fragen behauptet und mit ihren Methoden die einzige Aufgabe der Religionswissenschaft sein will, da ist sie selbst eine Religionsphilosophie. Dann erklärt sie die Religion für eine abgeschlossene prähistorische Erscheinung, von der in die historischen Zeiten und die Verfallsperioden, die wissenschaftlich infizierte metaphysische Umdeutung und dann schließlich die völlige Auflösung hereinragen. Dann ist ihr die Religion eine abgeleitete Funktion der prähistorischen psychischen Zustände ohne eigenen Kern und Wesen, die ebendeshalb mit diesen Zuständen vergehen kann und muß. Dann ist sie die Äußerung des mythischen Zeitalters, dem das rein wissenschaftliche folgen soll. Das aber ist die Religionsphilosophie des Positivismus, die ihrerseits mit der

Erkenntnistheorie und Prinzipienlehre des Positivismus eng zusammenhängt. So sind denn auch viele dieser religionshistorischen Versuche einfach vom Positivismus inspiriert, was natürlich große Verdienste nicht ausschließt, aber doch jedenfalls die Abhängigkeit von prinzipiell philosophischen Betrachtungen einschließt und die Unmöglichkeit einer bloß religionshistorischen Betrachtung dartut.

IV.

Tröltsch, Theologie und Religionswissenschaft des 18. Jahrhunderts (Preuß. Jahrb. 1903).

Boutroux, Pascal. Paris 1900.

Tröltsch, Das Historische in Kant's Religionsphilosophie. 1904 (auch Kantstudien, 1904).

Lévy-Brühl, La philosophie de Jacobi. Paris 1890.

Marillier, Maine de Biran. Paris 1893.

Huber, E., Schleiermachers Religionsbegriff. 1901.

Fries, Handbuch der Religionsphilosophie. 1832.

De Wette, Vorlesungen über Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen. 1827.

Koch, E., Die Psychologie in der Religionswissenschaft. 1896.

Marillier, De la rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée. Rev. d'Hist. relig. 32.

Berguer, G., L'application de la méthode scientifique à la théologie. Genf 1903.

Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker. 1880.

James, The varieties of religious experience. London 1902.

— The will to believe, 1897; deutsch. 1899.

Starbuck, E., The psychology of religion. London 1899.

Raoul de la Grasserie, De la psychologie des religions. Paris 1899.

Murisier, E., Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901.

Simmel, G., Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1902.

Windelband, W., Das Heilige (Präludien ². 1902).

Fechner, Th., Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 1863.

Martineau, J., A study of religion its source and contents. London 1888.

Eucken, R., Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1901.

Zeller, E., Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge II. 1877.

Claß, G., Untersuchungen zur Phänomenologie u. Ontologie des menschlichen Geistes. 1896.

— Die Realität der Gottesidee. 1904.

Feuerbach, S., Vorles. über das Wesen der Religion. 1846.

Récéjac, E., Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris 1897.

Münsterberg, H., Grundriß der Psychologie. I. 1901.

Scheler, Die transszendentale und psychologische Methode. 1900.

Windelband, W., Über Willensfreiheit. 1904.

So bleibt eine weitere Aufgabe, die Analyse des religiösen Bewußtseins überhaupt als einer Tatsache des menschlichen Bewußtseins. Dabei versteht sich von selbst, daß diese Analyse vor allem von der gegenwärtigen Religiosität, die wir selbst erleben und daher allein unmittelbar verstehen, ausgeht. Das bedeutet aber um deswillen keine Abhängigkeit von einem bestimmten positiv-kirchlichen Ausgangspunkt. Denn die Religion der Gegenwart liegt in so vielen verschiedenen kirchlichen Bildungen vor und hat außerdem so viele freie, kirchlich-indifferente Gestaltungen gefunden, daß schon für die Gegenwartsreligion die Einrechnung einer starken Veränderlichkeit des Ausdrucks sowohl als des inneren Gehalts für die Analyse selbstverständlich ist. Die Gegenwartsreligion hat in diesen verschiedenen Formationen doch den Vorzug, daß sie von gemeinsamen allgemeinen Voraussetzungen der Kultur und des Weltbildes umschlossen ist und daher eine Unterscheidung des Wesentlich-Religiösen von diesen mitwirkenden Bestandteilen leichter erlaubt, und weiter, daß sie in unmittelbar verständlichen und nachfühlbaren Äußerungen der heutigen Sprache vorliegt. Eine weitere Rücksicht auf die Veränderlichkeit des religiösen Bewußtseins bringt das Hereinragen der außereuropäischen Religionen in unseren Horizont mit sich, die ebenfalls im lebendigen Verkehr sich ganz anders erschließen, als die stummen oder völlig fremdsprachigen Reste der Vergangenheit oder die das innere Gefühl nicht offenbarenden Mitteilungen der Wilden. Dazu mögen dann freilich auch noch die reichen Anschaulichkeiten der gesamten Religionsgeschichte verwendet werden, aber immer in der Absicht, unter den fremdartigen, oft bloß aus der primitiven Weltanschauung stammenden Formen das Wesentlich-Religiöse, das mit unserer Empfindung irgendwie Vergleichbare, herauszufinden. Unter diesem Gesichtspunkt ist es geradezu eine besondere Aufgabe der anthropologischen Religionsforschung, neben den psychologischen Zusammenhängen mit der Geistesverfassung der Primitiven doch in ihrer Religion vor allem auch das Religiöse herauszufühlen, eine Aufgabe, die auch von Forschern wie Jastrow, Marillier, Roskoff, James anerkannt ist, aber bei der Fremdheit jener Welt und ihrer gerade am Hauptpunkt unvollständigen Kenntnis sehr schwierig ist. So kommt es zu jenen Untersuchungen, die als Untersuchungen über das „Wesen der Religion“ bekannt sind. Freilich wäre es hier von

vornherein ein scholastisches Mißverständnis, wenn man eine für alle Fälle passende Definition der Religion suchen wollte, wie das zum Überdruß oft geschehen ist und durch Farblosigkeit, Einseitigkeit oder Oberflächlichkeit der Definitionen sich um allen Kredit gebracht hat. Es handelt sich vielmehr darum, den oder die wesentlichen Punkte zu finden, welche alle persönlich fühlbare Religion charakterisieren und in diese Bestimmungen zugleich das Gesetz der Variabilität des religiösen Urphänomens aufzunehmen.

Die Wendung zu dieser Art der Untersuchung ist im Grunde mit der Wendung des modernen prinzipiellen Denkens zum Prinzip der Bewußtseinsanalyse, zu dem die Gesetze des Bewußtseins aufstellenden Idealismus, entschieden. So sind auch ihre ersten bedeutenden Entfaltungen aus der Cartesianischen Schule hervorgetreten. Malebranche und Pascal haben — wenn auch in archaistischer Verquickung mit theologisch-dogmatischen Interessen — die Methode bereits in großartiger und tiefsinniger Weise angewendet. Spinoza hat neben seine metaphysische Spekulation ein psychologisches Verständnis der Religion als eines praktisch-ethischen Verhaltens gestellt. Die Locke'sche Schule hat nicht minder von der Psychologie der Ethik aus die Religion zu begreifen gesucht, woran dann der Psychologismus der schottischen und Genfer Schule erfolgreich angeknüpft hat. Auch der Positivismus Hume's und der französischen Ideologen hat sich an der Aufgabe versucht, aber erst durch Maine de Biran, der den Positivismus gerade durch die Analyse der Religion über sich selbst hinauszuführen suchte, eine große Leistung hervorgebracht. In Deutschland hat Leibniz, obwohl die Prinzipien seines Idealismus ihn auf die Theorie eines Bewußtseinsgesetzes der Religion hätten führen müssen, doch bei seinem alles überragenden naturphilosophisch-metaphysischen Interesse und bei seinen starken dogmatisch-theologischen Neigungen ganz überwiegend an einer rein metaphysischen Auffassung der Religion festgehalten; und die Wolffische Schule hat diese Auffassung mit ihrem dogmatischen Doktrinarismus noch ganz bedeutend verstärkt. Allein schon der die Wolffische Schule ablösende Eklektizismus war durch die Einflüsse der Schotten und der Genfer stark psychologistisch gefärbt und drang auch bei der Religion schon auf psychologische, freilich noch sehr oberflächliche, Untersuchung. Damit wurde dann Raum dafür, daß Hamann

und besonders Herder — nicht ohne Anregung der pietistischen Subjektivierung der Religion — die großartigsten Programme für eine solche analytische Forschung geben konnten. Ihre Gedanken sind von Jacobi, Fries und de Wette fortgesetzt und umgebildet worden, wobei vor allem die religiöse Inspiration und der religiöse Symbolismus im Vordergrunde standen. Im prinzipiellsten Zusammenhang hat dann Kant diese Untersuchungen aufgenommen, indem er die Analyse der Gesetze des Bewußtseins überhaupt zum Grundsatz machte und unter diesen der Religion ihren bestimmten Platz in der Ökonomie des Bewußtseins anwies. An Kant knüpft die Analyse Schleiermacher's an, die nach den gleichen Grundsätzen, aber mit anderem Resultat verfuhr und damit die wichtigste und folgenreichste methodische Grundlegung schuf. In schroffem Gegensatz dazu gab Feuerbach der gleichen Methode eine positivistische Wendung, die die Religion in ein psychologisches Illusionsprodukt auflöste und ihr erkenntnistheoretisch nur die Projektion der Selbstidealisierung des Menschen in die Natur zuschrieb, womit dann eine umfangreiche Übernahme französischer positivistischer Analysen begann. Seitdem haben Psychologie und Erkenntnistheorie der Religion mannigfach weitergearbeitet, aber freilich auch mit den Verwicklungen der modernen psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme die Linien der Untersuchung immer undeutlicher gemacht. Die alles verschlingende Psychologie hat sich zu einer Naturwissenschaft der gesetzlichen Verbindungen zwischen den Elementen des Seelengeschehens gemacht und diese Elemente dabei immer mehr aufeinander zu reduzieren gestrebt. Unter diesen Umständen ist die Religion vielfach zu einem mehr oder minder zufälligen Spiel dieser Kombinationen geworden, das ihr selbst und ihrer Art, sich zu empfinden, durchaus nicht gerecht wird. Jedenfalls wird die Frage nach einem objektiven Notwendigkeitscharakter und nach einem wesentlichen Wahrheitsgehalt von diesem Boden aus ganz unmöglich. Vollends, wo die Psychologie wesentlich Psycho-Physiologie ist oder sich vor allem mit den psychologischen Betrachtungen auf das für Körper- und Nervensystem geltende Gesetz der Erhaltung der Kraft einzurichten strebt, da hat die Nervenpsychologie oder gar die Pathologie sich ihrer bemächtigt. Daß dabei viel Überzeugendes herausgekommen sei, werden nur wenige behaupten. Anderseits hat die Erkenntnistheorie sich so einseitig auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften geworfen, daß das ganze Erkennen zum naturwissenschaftlichen werden zu müssen scheint und für das Verständnis der Religion fast nichts übrig bleibt. Oder sie hat sich so ununterscheidbar mit der Psychologie verschmolzen, daß statt von Erkenntnissen nur mehr von Assoziationen die Rede sein kann, und mit aller Erkenntnis auch die Religion dem Spiel dieser Assoziationen ausgeliefert ist; und wird etwa hierbei in ihr eine besondere und selbständige psychologische Kategorie entdeckt, dann bleibt es doch bloß bei dem aller möglichen Formen fähigen psychischen Datum, ohne daß sein Erkenntniswert festgestellt werden könnte. Davon ist dann verschiedentlich überhaupt eine sehr skeptische Haltung in der Erkenntnistheorie ausgegangen. Sie zeigt bestenfalls die Gesetze der Anordnung der Erfahrung, aber eine so ganz und unmittelbar auf die übersinnliche Realität gerichtete Tätigkeit, wie die Religion, ist von hier aus nicht unterzubringen. Der in ihr unausrottbare metaphysische Trieb kann keinen Raum finden in einer solchen Theorie, und so bleibt es dabei, daß man ihr einen Erkenntniswert nicht völlig versagt, aber auch in keiner irgend bestimmten Weise zuzusprechen wagt.

Derart zeigen gerade diese wichtigsten Untersuchungen der modernen Religionsphilosophie ein einigermaßen trübes und verworrenes Bild. Klarheit kann in dieses Bild nur gebracht werden, wenn zunächst und vor allem eine prinzipielle Scheidung zwischen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung vorgenommen wird. Es ist die Frage, ob es bloß psychologische Beschreibung, Analyse und Synthese, Aufsuchung psychologisch wirksamer Kategorien und Bewußtseinsformen, Darstellung von Inhalten und Zuständlichkeiten gebe, die im Laufe der Entwicklung eine gewisse forterbende, sozialpsychische Allgemeinheit gewinnen, oder ob es neben alledem einen festen Punkt gebe, von dem aus dem bloß Tatsächlichen das Geltende und Seinsollende mit festen Formen entgegengehalten werden könne. Es ist die Grundfrage des Kritizismus, die dieser seinerseits gegenüber dem Psychologismus des 18. Jahrhunderts aufwarf und mit seiner Theorie eines Systems normativer Bewußtseinsfunktionen, die dem bloß tatsächlichen psychischen Ablauf entgegentreten, prinzipiell beantwortete. Das Problem ist durch die Fortschritte der Psychologie und der Erkenntnistheorie heute allerdings beiderseits verändert. Aber die Kantische Antwort bleibt heute noch

im Prinzip die richtige Lösung. Daran ändert auch nichts die von der Biologie übernommene Erweiterung der Psychologie zu der Lehre von forterbenden sozialpsychischen Dispositionen, aus denen der Anschein des Gegensatzes zwischen Allgemeingültigem und Zufällig-Individuellem entstehe. Ebensowenig ändert daran etwas die Abbröckelung vom Kantischen System apriorischer und kategorialer Formen, das wir heute seiner Kantischen Starrheit und Unveränderlichkeit entkleidet haben und als werdende und nach Bedarf neue Formen hervorbringende Äußerung des Normbewußtseins betrachten. Die völlige rationale Abgeschlossenheit der Kantischen Bewußtseinsformen ist freilich aufgegeben und in den Fluß der Hervorbringung geltender Formen hineingezogen. Aber der fundamentale Unterschied zwischen dem Psychologisch-Tatsächlichen und Erkenntnistheoretisch-Geltenden ist als die eigentliche letzte Grundtatsache aller geistigen Wirklichkeit geblieben, von der aus alle Fragen des prinzipiellen Denkens zu entscheiden sind. Unter diesem Gesichtspunkt also sind die verschiedenen Beiträge zu dem vorliegenden Problem zu sondern, auch wenn psychologische Untersuchungen sich als erkenntnistheoretische und erkenntnistheoretische sich als psychologische geben. Freilich bleibt dabei eine große Schwierigkeit, die ja auch die Hauptschuld an der eingetretenen Verwirrung trägt. Die psychologische Betrachtung wird immer danach streben, die psychischen Erscheinungen und unter ihnen gerade auch jene Äußerungen des Normbewußtseins zu einem naturgesetzlichen Zusammenhang zusammenzufassen und das heißt dann eben die von der Erkenntnistheorie beschriebenen Tätigkeiten zu rein psychologischen zu machen. Anderseits wird die Erkenntnistheorie ihre normativen Tätigkeiten stets lediglich aus ihrer eigenen Notwendigkeit des Sollens ableiten und sie nie dem Müssen eines psychologischen Zusammenhangs unterwerfen können. So liegt das Freiheitsproblem mitten in dieser Frage. Der echte Kritizismus hilft sich hier mit der Lehre von der doppelten Betrachtungsweise, der Betrachtungsweise unter kausalem und der unter normativem Gesichtspunkt, die an ein und demselben Objekt jeweils geübt werden und also nebeneinander stehen, nicht ineinander eingreifen sollen. Diese Lehre freilich ist schwerlich haltbar und wird immer wieder zur Unterwerfung des Erkenntnistheoretischen unter das Psychologische führen. Es ist gar nicht anders durchzukommen, als wenn man in der Tat das Ineinandergreifen behauptet und gerade aus dem Gegensatz gegen die von der Psychologie beschriebene Seelennatur den Geist oder die Schöpfungen des normativen Bewußtseins hervorgehen läßt. In dieser Richtung gehen die Untersuchungen von Eucken und Claß, aber auch die ganz anders orientierten Arbeiten von James. Jedenfalls liegt an diesem Punkt ein Hauptproblem der Zukunft, von dessen Auflösung die Gestaltung der Religionsphilosophie recht eigentlich abhängig ist. Hier steht dann freilich die ganze Kantische Lehre von dem Erscheinungscharakter der sog. inneren Erfahrung, der um der Phänomenalität der Zeit willen anzunehmen sei, und damit die ganze Lehre von der Phänomenalität der Zeit, das heißt aber ein wesentlicher Grundstein des Kritizismus, in Frage. Aber ohne eine Abrechnung mit diesen Begriffen und mit der durch sie vermittelten Übertragung des naturalistischen Kausalitätsbegriffes auf das gesamte Seelengeschehen ist hier nicht vorwärts zu kommen.

Sondern wir unter diesen Gesichtspunkten die vorliegende Literatur, so ist klar, daß weitaus die Hauptmasse auf der Seite der Psychologie liegt. Dabei darf von der großen Flut heutiger religionspsychologischer Literatur ganz abgesehen werden, die unter positivistischen Voraussetzungen lediglich Psychologie der primitiven Religion ist und die Äußerungsformen der Religion aus dem Geisteszustand der Primitiven ableitet. Viel wichtiger sind die psychologischen Werke, welche Beschreibungen besonders charakteristischer religiöser Äußerungen sammeln und dabei an den Heiligen-Leben und an den geistlichen Exerzitien der römischen Kirche oder den Exaltationen des Methodismus ein dankbares Material haben. Hierher gehören auch diejenigen, welche aus den Abarten und Krankheiten, religiösem Wahnsinn oder spiritistischen Zuständen, Schlüsse auf das Wesen der Sache zu ziehen suchen. Aber es liegt auf der Hand, daß dadurch nur rationalistische Plattheiten vermieden, jedoch die ungeheure Mehrzahl der religiösen Zustände, und darunter gerade die von der Religion selbst als die reinsten bezeichneten, nicht getroffen werden können. Die eigentliche Aufgabe der Religionspsychologie liegt daher auch trotz der großen Anregungen, die Arbeiten, wie die von James und Starbuck, geben, nicht in solchen Materialsammlungen. Sie liegt vielmehr in der Frage darnach, ob die religiösen Zustände innerhalb des Seelengeschehens nur Kombinationsformen oder Ableitungen anderer sind, oder ob sie ein eigenes und selbständiges

Wesen für sich haben, wie das logische Denken, das sittliche Urteil, die ästhetische Anschauung, ob sie Erscheinungen sekundärer oder primärer Art sind. Wird das letztere anerkannt, so entsteht die Aufgabe, ihr charakteristisches Wesen zu erfassen. Hier sind nun freilich die Ergebnisse sehr verschieden. Die einen, wie Koch, sprechen von der Idee des Unendlichen, die, von der mathematischen Idee des Unendlichen streng unterschieden, sowohl die die endlich-menschliche übersteigende Kraft als die Verwirklichung der jeweils faßbaren menschlichen Ideale bedeutet, und die in Vorstellung, Fühlen und Wollen einen eigentümlichen spezifisch religiösen Bewußtseinszustand hervorruft. Aus der Dialektik dieser praktisch und theoretisch gleich bedeutsamen Unendlichkeitsidee lassen sich dann alle Erscheinungen ableiten. Simmel spricht von einer eigentümlichen selbständigen psychologischen Kategorie des religiösen Zustandes, der die verschiedensten unter ihn fallenden Objekte mit seinem eigentümlichen Stimmungsgehalt färben kann und der sich psychologisch nur als Komplex verschiedener Gefühlsbestandteile beschreiben läßt, aber trotzdem eine Einheit sui generis ist; er läßt sich nur durch gegenseitig sich einschränkende Gegensatzpaare beschreiben und kann in den verschiedensten gegenständlichen Beziehungen mitenthalten sein; man wird die Religion erst in ihrem engeren transzendenten Sinne verstehen, wenn man sie als Zuspitzung, Sublimierung, Verabsolutierung dieser Ansätze, dieser gemischten und niederen Verwirklichungen ihres Prinzips entwickelt haben wird. Das heißt: es handelt sich um ein selbständiges und einheitliches Phänomen der Bewußtseinswirklichkeit, das aber nicht mit einer einheitlichen Formel bezeichnet werden kann. Jedenfalls kann es aber psychologisch abgegrenzt und als selbständiges Datum erfaßt werden. Das aber ist die Hauptsache, und auf das kommen so ziemlich alle Analysen hinaus, die der eigenen Anschauung der Religion von sich selbst gerecht werden. Besonders ausgezeichnet ist hier die Untersuchung von James, der mit der Materialsammlung auch eine derartige Untersuchung über den psychologischen Sondercharakter der Religion verbindet und bei der Unbefangenheit seines rein psychologischen Empirismus eine ganz vortreffliche Charakterisierung dieser komplexen, aber doch völlig eigentümlichen Erscheinungen gewinnt.

Von hier aus ergibt sich dann freilich eine weitere Aufgabe der Religionspsychologie. Das in seinem Wesen so schwer zu

fassende Prinzip liegt jedenfalls in einer Fülle von Äußerungen vor, die nach den drei psychologischen Hauptgesichtspunkten, als Vorstellung, Fühlen, Wollen und Handeln zu beschreiben sind. Es ist das Feld der Phänomenologie der Religion, wo die so gegliederten Äußerungen aus dem psychologisch erstandenen Wesen der Sache erleuchtet werden müssen. Das Wichtigste ist hierbei die Äußerung der Religion in der Vorstellung. Hier hat die Theorie des Mythos ihren Ort, die dabei freilich den religiösen Mythos vom religiös gleichgültigen zu unterscheiden und die Entwicklung des Mythos zum Symbolismus zu beschreiben hat. Besonders interessant sind hier die Versuche der Religion, sich vom Mythos völlig zu emanzipieren, die sich in der Mystik darstellen. Die Mystik ist daher auch ein besonders wichtiges Mittel zur Analyse der reinen Religion, wenn auch freilich die Mystik als Unterbindung des natürlichen Triebes zur Vergegenständlichung des religiösen Inhalts eine künstliche Bearbeitung ist. Daran schließt sich die Psychologie des religiösen Gefühls und schließlich die Psychologie des religiösen Wollens und Handelns, wo phänomenologisch der Kultus und die religiöse Ethik sowie die Sozialbildungen der Religion zur Sprache kommen müssen.

Alles das ist nun aber erst die Voraussetzung für die letzte und wichtigste Frage, für die nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Es ist die letzte Fragestellung, der die Psychologie durchaus vorangehen und zugrunde liegen muß. Wo das vernachlässigt wird und der Wahrheitsgehalt der Religion etwa bloß aus dem Ganzen der erkenntnistheoretischen Begriffe entwickelt und erst nachträglich an die psychologische Wirklichkeit angepaßt wird, da entstehen stets Spiritualisierungen, Modernisierungen und Verblassungen der Religion, die mit der wirklichen nur mehr entfernte Beziehung haben. Die Frage ist, auf welche Weise überhaupt eine Erkenntnistheorie der Religion anzufassen sei. Ausgeschlossen ist es durch die vorangegangene Psychologie, die Religion als das Produkt des begrifflichen metaphysischen Erkenntnisstrebens zu nehmen und sie auf dessen letzten Beweisgrund, auf den ontologischen Beweis, zu stützen. Der ontologische Beweis ist nur ein logischer Reflex der religiösen Überzeugung von einem Sinn und Grund der Welt, und diese letztere ist daher immer das logische Prius des ontologischen Beweises. Ebenso ausge-

schlossen ist durch die Erkenntnis des Mythos und des Symbolismus als bloß menschlichen Ausdrucks die Abbildtheorie, die in dem religiösen Erlebnis die transzendente Wirklichkeit einfach als Erfahrung abzubilden meint; das wird ja auch außerdem durch die ganze erkenntnistheoretische Lehre von der Erfahrung ausgeschlossen, die nirgends Abbildung, sondern überall Erzeugung und Gestaltung aus Gesetzen des Bewußtseins ist. So ist also auch jedenfalls die Religion ein solches Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgeht und dessen Erkenntniswert oder Wahrheitsgehalt lediglich durch die Zurückführung auf ein solches Gesetz des Bewußtseins sichergestellt werden kann. Hier legt nun das Ergebnis der Psychologie uns ohne weiteres nahe, in ihr ein solches Gesetz zu suchen; und es kommt nur darauf an, den Zusammenhang dieses Gesetzes mit der gesetzlichen Gesamtökonomie des Bewußtseins zu erfassen, um das Gesetz nicht bloß als ein tatsächliches, sondern als ein aus der Zentralorganisation des Bewußtseins selbst fließendes zu zeigen und damit den letzten Punkt für den Aufweis des Geltungswertes zu erreichen, der überhaupt zu erreichen ist. Hier haben nach dem Vorgang Fichte's Eucken, Claß und Windelband den Zentralpunkt des Bewußtseins, den Gegensatz der erscheinungsgesetzlichen Seelennatur gegen das sich als Einheit fassende Normbewußtsein oder den Geist zum Ausgangspunkt gemacht und in der Religion die Erfassung des Normbewußtseins als transzendenter Realität erkannt. Während alle anderen Bewußtseinsgesetze, das Denken, der sittliche Wille, die ästhetische Konzeption Formen sind, zeigt die Religion die Realität, aus der diese Normen fließen und in der sie das sie tragende Wesen haben. Hiermit ist zweifellos der springende Punkt erkannt. Allein es fragt sich, ob die Religion so immer nur an den anderen Formen haftet und ihnen nur den Realitätsgrund hinzufügt, oder ob sie ein Haben dieses Realitätsgrundes auch ohne Beziehung auf jene Formen des idealen oder Normbewußtseins ist. Es scheint in dieser Art von Erkenntnistheorie ein Rest der Kantischen Einseitigkeit erhalten zu sein, die die Religion nur als etwas an einem anderen Haftendes kannte, und scheint nur die Haftung an der Moral zu einer gleichzeitigen Haftung am Logischen und Ästhetischen erweitert. Demgegenüber zeigt doch die Religionspsychologie eine größere Selbständigkeit der Religion; denn sie ist in ihrer mythischen Form immer zugleich eine Zurückführung

nicht bloß der idealen Normen, sondern auch der bloß tatsächlichen Wirklichkeit, also des gesamten Bewußtseinsinhaltes, auf Gott und in ihrer mystischen Gestalt eine unmittelbare Immanenzempfindung des kreatürlichen Teilbewußtseins in dem Urgrund alles Bewußtseins. Das ist ja auch der Sinn der Schleiermacherschen Lehre vom Gefühl, die in dem psychologischen Aufweis des Ineinanderfließens aller getrennten Bewußtseinswirklichkeit zu einer dunklen Einheit den Hinweis auf ein erkenntnistheoretisches Gesetz der Selbsterfassung der Einheit des Bewußtseins in einem transzendenten Grunde sah und dieses Gesetz dann in die Ökonomie der Bewußtseinsgesetze aufnahm. Das scheint bis heute das Richtigere zu sein und nur der Loslösung von Schleiermacher's Gefühlstheorie zu bedürfen; die Erschleichung der pantheistischen Indifferenz-Metaphysik mit Hilfe der Psychologie des angeblich Denken und Wollen indifferenzierenden Gefühls ist ja der bedenklichste Fehler Schleiermacher's. Von hier aus ließe sich die Theorie Eucken's und Windelband's als ein Anwendungsfall begreifen, der den immer engeren Zusammenschluß der Religion mit den übrigen Normtätigkeiten in der aufsteigenden geistigen Entwicklung bedeutet und damit die allmähliche Herausbildung eines bestimmten Vernunftzusammenhangs in der geistigen Entwicklung darstellt, welcher sein Zentrum, seinen Halt und seine Siegeszuversicht an der Religion als der Bekleidung aller dieser Ideale mit metaphysischer Realität hat.

Allein auch dann kann die Erkenntnistheorie der Religion noch nicht bei ihrem letzten Worte sein. Das Religion-Haben wäre nach ihr mit dem Bewußtsein-Haben überhaupt ein und dasselbe, und das mag in der Tat hier ebenso richtig sein, als das beim Denken, der Moral und der Kunst der Fall ist. Allein wie diese letzteren aus dem ruhenden Zustand in den aktuellen übergehen, so ist das auch bei der Religion der Fall. Die Religionspsychologie zeigt die eigentümlichen Zwischenzustände zwischen voller Latenz und voller Aktualität der Religion und zeigt, wie in der Aktualisierung der Religion erst die eigentliche und wirkliche Religion zustande kommt, die vom Willen und der Selbstbearbeitung festgehalten und mit der Wiederholung erleichtert werden muß, wenn es zu wirklicher Religiosität kommen soll. In dieser Erregung oder Aktualisierung liegt daher das eigentliche und letzte Problem der Erkenntnistheorie der Religion. In der aktualisierten Reli-

gion vollzieht sich auch erst die innige Berührung mit der transzendenten Realität, die das eigentliche Grundwesen der Religion bildet und immer nur mit den von der Religion selbst geprägten Worten beschrieben werden kann. Sie ist die Inspiration, die Offenbarung, die religiöse Erfahrung oder das religiöse Erlebnis. Das ist die eigentliche und letzte erkenntnistheoretische Kategorie der Religion, die eben darum auch ihr allein eigentümlich ist; wenn auch die Aktualisierung des Denkens, des sittlichen oder ästhetischen Bewußtseins oft ähnlich bezeichnet wird, dann ist das eine Rückwirkung der religiösen Sprache. Hier steht man bei einem Letzten, wie das Pascal, Jacobi, Récéjac, James, jeder in seiner Weise, mit Recht hervorgehoben haben. Hier gibt es auch weiter keine erkenntnistheoretische Sicherung als den Glauben an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewußtseins, das uns nicht zum Opfer einer Prellerei werden läßt, welcher Glaube selbst aber vielleicht nur ein Reflex der Religion ist. Jedenfalls stehen wir hier, wie so oft, in letzter Linie vor einem Zirkel, wo beide Glieder sich gegenseitig bedingen.

Ist dieser Punkt erreicht, dann wird selbstverständlich die Aufgabe, die von der Psychologie abgelöste und erkenntnistheoretisch auf ihren Wahrheitsgehalt gebrachte Religion wieder zu verbinden mit der Psychologie und ihre psychologisch-geschichtliche Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß und wie sich in ihm die Wahrheit der Religion entfalte. Es wird die Frage sein, wie weit sich in den verschiedenen historischen Aktualisationen des religiösen Bewußtseins nur etwa verschieden stark und rein ein an sich überall gleicher Normalgehalt desselben offenbare und diese Offenbarung etwa durch die Entwicklung des geistigen Lebens gefördert werde, oder ob im religiösen Bewußtsein selbst eine innere Bewegung stattfinde, die durch die allgemeine Entwicklung nur ausgelöst wird, die aber in einem inneren Vorwärtsdrängen der religiösen Kraft und Idee selbst begründet ist. Von da aus wird sich die Aufgabe ergeben, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewußtseins in einem Stufengang wertbeurteilend zu ordnen und nach den Gründen dieses Stufenganges in einer theologisch-entwicklungsgeschichtlichen Bewegung des Bewußtseins selbst zu fragen. Von hier aus erst können dann die prinzipiellen und allgemeinen Fragen der Religionsgeschichte bearbeitet werden,

wie denn in der Tat auf diese Aufgabe heute eine außerordentliche Feinheit und Schärfe verwendet wird. Es fehlt nur noch an den klaren und sicheren logischen Grundlagen eines solchen Verfahrens, das auf einer Logik der Geschichte und auf einer solchen der Geschichtsphilosophie beruhen muß und durch die Vermittelung der letzteren zur Ethik hinüberführt, die Ethik in dem großen Sinne Schleiermacher's verstanden, wo sie die Werttheorie der menschlichen Geschichte bedeutet. Der Aufschwung, den nach dem Zerfall der Hegel'schen Dialektik des absoluten Geistes und bei der beginnenden Auflösung der darwinistisch-positivistischen Soziologie die theoretische Besinnung über das Wesen der Geschichte und mit dieser zusammen die Geschichtsphilosophie wieder genommen hat, wird vor allem der Lösung dieses Problems mit dienen müssen. Die entnervende Wirkung des relativistischen Historismus wird aller Wahrscheinlichkeit nach dazu in immer höherem Maße treiben, wenn er erst einmal als eine der Hauptursachen der schweren Gebrechen unseres heutigen geistigen Lebens klar erkannt sein wird.

V.

Caird, John, Introduction to the philosophy of religion ². 1889.
Caird, E., The evolution of religion. Edinburgh 1893.
Pfleiderer, O., Religionsphilosophie ². 1896.
Biedermann, A. E., Christliche Dogmatik. 1869.
Lipsius, R. A., Philosophie und Religion. 1885.
Krause, K., Die absolute Religionsphilosophie. 1834/43.
Seydel, R., Religionsphilosophie im Umriß. 1893.
Dorner, A., Grundriß der Religionsphilosophie. 1903.
Lasson, A., Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie. 1879.
Vatke, W., Religionsphilosophie, hg. v. Preiß. 1888.
Rothe, R., Theologische Ethik ². 1869—71.
Drobisch, M., Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840.
Rauwenhoff, L., Wijsbegeerte van den godsdienst. Leiden 1887, deutsch 1889.
Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893.
Sabatier, A., Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris 1897.
Glogau, S., Vorlesung über Religionsphilosophie. 1894.
Hartmann, E. v., Religionsphilosophie. 1888.

Es handelt sich also unter allen Umständen um eine Kombination sehr verschiedener Aufgaben. Sie ist, wie schon hervorgehoben, bereits vollzogen in den großen Werken von Schleiermacher, Hegel und Schelling, die eben um deswillen die Klassiker der Religionsphilosophie bleiben. Schleiermacher hält sich dabei mehr an die psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchung als den Grundstock, an den er das Übrige angliedert. Hegel betont das metaphysische Interesse und sucht aus der Selbstbewegung des absoluten Geistes alle übrigen Probleme einheitlich zu lösen. Schelling hat zunehmend den theologischen Gedanken der Offenbarung und der Irrationalität des Gottesbegriffes vertreten. Ihr Unternehmen hat Nachfolger in großer Zahl gefunden. Die Schleiermacher'sche Lehre wurde von den Theologen mit Beschlag belegt und durch immer gesteigerte Zufuhr des exklusiven Supranaturalismus der Religionsphilosophie schließlich völlig entfremdet; verhältnismäßig am reinsten sind seine Absichten von Lipsius festgehalten. Hegel's Lehre, die den Vorzug einer viel reicheren und tieferen geschichtsphilosophischen Konstruktion vor Schleiermacher voraus hatte, hat Theologen und Philosophen als Basis gedient; hier seien die großartigen Arbeiten Baur's und der Tübinger Schule, die Religionsphilosophie Vatke's, Pfleiderer's und der beiden Caird's, sowie die in ihrer Weise bewunderungswürdige Dogmatik Biedermann's erwähnt, außerdem etwa noch Krause, Lasson und Seydel. Schelling wurde von der erneuerten Orthodoxie ausgenutzt und wird erst der Zukunft den tieferen, in seiner Gnosis enthaltenen Sinn offenbaren, wenn man sich nicht mehr an seinen religionsgeschichtlichen Willkürlichkeiten und Schrullen und nicht mehr an seiner Neigung zum kirchlichen Mythos stößt. Einstweilen hat nur der sinn- und gedankenreiche Rich. Rothe Schelling's Vermächtnis fortgeführt und dabei freilich Schelling's Wendung des Theismus zum exklusiven Supranaturalismus womöglich noch verstärkt. Aber auch von den anderen philosophischen Schulen gingen Versuche der Zusammenfassung aus. An Jacobi knüpfte Fries mit einer stark anthropologisch-psychologistischen Wendung der Kantischen Erkenntnistheorie an, und de Wette hat diese Methode in einer heute noch beachtenswerten Weise durch historische Analysen und durch den Ausbau der Theorie des Symbolismus ergänzt, worin er sich bei ganz anderer Grundanschauung doch mit Hegel vielfach berührte. In die erkenntnistheoretische Lehre Kant's hat das blasse und blutarme Buch von Rauwenhoff den Symbolismus und die Entwicklungslehre aufgenommen. Mit viel stärkerem Vertrauen zu dem metaphysischen Gehalte der Kantischen Religionslehre und viel größerer Feinheit des historischen Blickes hat Siebeck, mit größerer Eleganz, eindrucksvollerer Gesamtanschauung und geringerer Präzision hat Sabatier sich das gleiche Ziel gesteckt. Die trockene Religionsphilosophie der Herbartianer zeichnet nichts aus als der Kampf gegen die angebliche rationale Notwendigkeit des Pantheismus. Eigentümlich gedankenreich und von religiöser Kraft erfüllt, aber skizzenhaft ist die Religionsphilosophie des zu früh abgeschiedenen Glogau. Wenig ertragreich ist die Religionsphilosophie eines so ausgezeichneten Denkers wie Ed. von Hartmann. Er ist zu sehr von der Metaphysik des Urwillens erfüllt, indem er den Willen als das einzige der Metaphysizierung fähige Prinzip aus der Erfahrung zum Weltgrunde emporhebt und alles Rationale, Ethisch-Persönliche und Normative erst mit der Erscheinung entstehen und mit ihr vergehen läßt. Das setzt an Stelle der Religion eine Metaphysik, die die ganze Welt der Zwecke und Normen nur als Durchgangspunkt des Weltprozesses auffaßt und der Religion nur die Erlösung von der Welt des Rationalen und Persönlichen durch den Gebrauch der das Weltwesen erkennenden Vernunft übrig läßt. Psychologie, Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie der Religion sind in diesen Entwurf der Metaphysik nur mit Gewandtheit hineingearbeitet, aber kommen im Grunde post festum. Seine eigentliche Religionsphilosophie ist daher nur eine Travestierung Biedermann's ins Pessimistische.

In der Gegenwart haben die Gesamtdarstellungen und Systeme sehr stark nachgelassen. Der Schwerpunkt liegt in den Einzeluntersuchungen, wie sie bisher geschildert worden sind. Jede weitere neue Darstellung muß aus ihnen hervorgehen.

VI.

Tröltsch, Die Selbständigkeit der Religion, Z. f. Theol. u. Kirche. 1894 u. 1895.
— Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.
— Moderne Geschichtsphilosophie, Theologische Rundschau 1903.
Wundt, W., System der Philosophie ². 1897. S. 1—30.

Eine neue Darstellung wird nicht lediglich die von der letzten Zeit gesponnenen Fäden zusammenziehen und etwa einfach das Ergebnis des gegenwärtigen Standes ziehen können. Eine solche Methode würde zum haltlosen Eklektizismus und würde nur einer der schlimmsten Denkgewohnheiten der Hegelschen Schule entsprechen. Es gilt vielmehr eine klare Sonderung zwischen den bisher bezeichneten Gedanken und die Ergreifung eines bestimmten und klaren Ausgangspunktes, was ohne vielfachen Gegensatz gegen herrschende Meinungen nicht möglich ist. Die bisherige Darstellung läßt bereits erkennen, daß der Verfasser seinerseits den Kernpunkt in der psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins sieht. Sie läßt auch erkennen, daß er diese Analyse bei aller Heranziehung der modernen Psychologie doch im Sinne des Kritizismus versteht. Aber auch dieser scheint ihm dahin fortgebildet werden zu müssen, daß er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinnt. Den Versuch, diese ganz besonderen und konkreten religiösen Kategorien in einem bloß Bewußtseinsgesetz untergehen zu lassen, hält er für die Ersetzung der aktuellen Religion durch die latente und damit für eine Verkennung ihrer Wirklichkeit. Auch ist weiterhin deutlich, wie an diese Analyse sich eine logisch begründete Geschichtsphilosophie der Religion anzuschließen hat, welche die moderne Religionsgeschichte sorgfältigst beachtet, aber sie doch erst durch philosophische Betrachtung zu der Wertabstufung der Religionen bringen kann. Diese Wertabstufung glaubt der Verfasser in der Unterscheidung der prinzipiellen Naturreligion des alten Mythus und Kultus und der prinzipiellen ethischen Persönlichkeitsreligion der Symbolisierung alles Normativen in der göttlichen Persönlichkeit zu finden, wobei die zahlreichen Zwischenstufen natürlich nicht übersehen werden sollen. Den endgültigen Durchbruch der zweiten Stufe glaubt der Verfasser im Christentum zu erkennen, das Weltverneinung und Weltbejahung gleicherweise aus sich entfaltend, die religiöse Transzendenz und Immanenz als die beiden konstitutiven Grundelemente der Religion in einer begrifflich nicht aufzulösenden Weise verbindet und seinen Symbolismus vom Mythus prinzipiell zu trennen imstande ist.

Damit ist auch in den Grundzügen die metaphysische Frage beantwortet. Das Prinzip der kritischen Bewußtseinsanalyse erkennt eben damit die kritische Trennung von Glauben und exaktem Wissen an; und wenn auch die wissenschaftlich-metaphysische Hypothese vom Kritizismus keineswegs völlig ausgeschlossen scheint, so ist diese Hypothese doch immer etwas anderes als der religiöse Glaube. Das Verhältnis jener Hypothese zu diesem Glauben und seinen metaphysischen Elementen ist ein Verhältnis der Wechselwirkung, wo eines das andere beeinflußt. Wundt hat in der Einleitung zu seinem „System der Philosophie“ dieses Wechselverhältnis treffend erläutert: die Metaphysik findet unter den zum Ganzen zusammen zu denkenden Wirklichkeitsinhalten die Religion vor und kann ihr den Einfluß auf ihre letzten Begriffe nicht wehren; andrerseits muß die Religion ihre Gedankenwelt auf das wissenschaftliche Weltbild der modernen Menschheit, insbesondere auf die höchsten Generalisationen der empirischen Wissenschaften, auf Kosmologie, Geologie, Biologie und Universalgeschichte einrichten. Über das Verhältnis selbst kann aber nur eine genaue Darstellung das Nähere sagen. Sie wird insbesondere das Problem der Freiheit, der Sünde und des Übels, das eine Schranke für jede rationale Hypothese über den Weltgrund bildet, ins Auge fassen müssen und anzuerkennen haben, daß es hierfür nur die praktische Lösung der Religion, aber keine theoretische Aufhellung gibt.

Schließlich erhellt auch das Verhältnis zur Theologie. Die Religionsphilosophie führt zum Christentum als der höchsten Offenbarung des religiösen Bewußtseins. Damit ist aber die Frage der Zukunftsreligion naturgemäß noch nicht entschieden. Es bleibt daher der Religionsphilosophie vorbehalten, zu allerletzt die Frage zu entscheiden, ob diese Zukunftsreligion eine völlige freie Fortbildung und Umbildung der christlichen Idee mit völliger Indifferenz gegen das Gemeinschaftsleben der Religion, etwa auch eine Verschmelzung christlicher Ideen mit denen anderer Religionen sein soll, oder ob sie in der Kraft und Breite der Gemeinschaftsreligion wurzeln solle bei allen Freiheiten, die die Bildungsreligion sich gewähren mag. Je nachdem sie diese Frage entscheidet, wird sie eine völlig individuelle Bildung religiöser Überzeugungen fordern und damit ein neues Zeitalter der Religion eröffnen, oder sie wird den Theologen die Aufgabe der Darstellung des religiösen Glaubens für die Gemeinschaft der höchsten Religionsstufe überlassen, wenn sie nicht lieber

selbst zur Theologie, d. h. zur Darstellung eines normativen, aus der positiven Religion wesentlich geschöpften religiösen Glaubens werden will. Der Verfasser entscheidet sich für die zweite dieser Antworten, weil er in den zahllosen Versuchen neuer freier Religion entweder nur ein Herabsinken auf ältere Religionsstufen erkennt oder in ihnen nirgends die religiöse Kraft und Lebendigkeit empfinden kann, die bisher aus der positiven Gemeinschaft des Christentums dem religiösen Menschen zugeflossen ist. Dabei verkennt er nicht, daß ein solches religionsphilosophisch begründetes und beeinflußtes Christentum sich von dem aller bisherigen Kirchen stark unterscheidet. Allein bei der praktischen und sozialen Unfruchtbarkeit der Bildungsreligion scheint ihm die Aufrechterhaltung des Zusammenhangs mit der religiösen Gemeinschaft doppelt notwendig, da nur aus ihm der Bildungsreligion die elementare Kraft zuströmt. Auch meint er, daß alle diese Unterschiede zu sehr dem Gebiete des Wissens angehören, als daß ihnen die innere Einheit des geistigen Zusammenhangs geopfert werden dürfte.

Logik.

Von

Wilhelm Windelband.

Wenn man die reiche Entwicklung und die in weiten Gegensätzen sich auseinander legende Entfaltung übersieht, welche die Logik im 19. Jahrhundert erfahren hat, so denkt man unwillkürlich an Kant's eigenartige Stellung zu dieser Wissenschaft. Man erinnert sich, wie er die allgemeine Logik, die er auch die analytische oder wohl die formale nannte, für ein so festgefügtes Ergebnis der Arbeit von zwei Jahrtausenden erklärte, daß daran nur noch Geringfügiges zu ergänzen und zu verbessern sei, und wie er daneben als ein völlig Neues seine transzendentale Logik stellte, die erkenntnistheoretische, die er wiederum so vollständig, so sicher in ihrer systematischen Geschlossenheit festgestellt zu haben überzeugt war, daß auf ihr nur noch der Bau einer Metaphysik der Erscheinungen aufgeführt zu werden brauchte. Das kritische Geschäft sollte, wie das formale abgeschlossen und der Philosophie nun endlich das doktrinale eröffnet sein.

Aber gerade das Verhältnis dieser beiden, Kant's Absicht nach völlig getrennten Systeme der logischen Lehren ist das Ferment gewesen, das in die Untersuchungen über das Wesen des wissenschaftlichen Denkens die gewaltigste Gärung gebracht und eine Fülle von neuen Bewegungen ausgelöst hat, in deren noch nicht im geringsten ausgeglichenen Gegensätzen wir heute stehen.

Die allgemeine Logik sollte von den analytischen Formen des Denkens handeln, nach denen der Verstandesgebrauch von

jedem beliebigen Begriffe aus, was auch dessen einmal gegebener Inhalt sein mag, in allgemein und notwendig gültiger Weise fortzuschreiten berechtigt und verpflichtet ist: die synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen sollten die Verknüpfung der Wahrnehmungsinhalte zu Gegenständen der Erfahrung in einer auch ihrerseits allgemein und notwendig geltenden Weise regeln. So energisch deshalb Kant die Versuche der rationalistischen Metaphysik ablehnte, die aus den Grundsätzen der formalen Logik und speziell aus dem sie alle beherrschenden Satz des Widerspruchs eine sachliche Erkenntnis vom Wesen der Dinge und von ihren Beziehungen ableiten wollte — ebenso energisch behauptete er gegen den Empirismus und den Skeptizismus, der dessen ehrliche Konsequenz ist, die gegenständliche Geltung der synthetischen Denkformen für den ganzen Umkreis der Erfahrung. Den analytischen Formen der allgemeinen Logik entzog er jede sachliche Erkenntniskraft und beschränkte ihren Sinn auf eine Polizei des korrekten Denkens über jeden beliebigen Inhalt: den synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen schrieb er für die gesamte Erscheinungswelt den konstitutiven Wert zu, den die alte Metaphysik den analytischen Formen für die Dinge an sich zugesprochen hatte.

Allein die beiden Systeme der Logik waren bei Kant an dem entscheidenden Punkte miteinander verwachsen: die Tafel der Kategorien entwickelte sich an der der Urteile. Und diese Beziehung zwischen beiden wurde früh als eine künstliche und nicht stichhaltige erkannt. An diesem Punkte spaltete sich deshalb die folgende Entwicklung: auf der einen Seite wurde Kant's schöpferisches Prinzip der transzendentalen Logik anerkannt und zu einheitlicher Durchführung gebracht, dazu aber eine völlige Revision der alten, allgemeinen Logik und die Gestaltung eines ganz neuen Systems dieser Wissenschaft Schritt für Schritt mehr als erforderlich befunden; auf der anderen Seite gab man unter der Herrschaft der alten Lehre den Gedanken der transzendentalen Logik wieder auf und bildete nun mit vollem Bewußtsein die Logik zu einer rein formalen Disziplin aus. Das eine taten Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel, das andere (neben den unbedeutenderen Kantianern) Herbart, — dieser als der konservative Denker, der zu Leibniz und Wolff zurückgriff, jene als die fortschreitenden Genien, die vor einer vollständigen Revolution der Logik nicht zurückschreckten. Für Herbart blieb deshalb die Logik eine regulative Wissenschaft, welche lediglich die Formen für die Bearbeitung der Begriffe festzustellen und in dem Prinzip der Widerspruchslosigkeit ihre höchste Norm aufzustellen hatte; für die Fichte folgende Entwicklung wuchs sich die Wissenschaftslehre zu einem System sachlicher Prinzipien und gegenständlicher Erkenntnisse aus und fiel die Logik schließlich bei Hegel vollständig mit der Metaphysik zusammen. So begründet sich der Gegensatz der formalen und der erkenntnistheoretischen Logik, der sich durch das ganze Jahrhundert hindurchgezogen hat.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dabei das geringere Maß von Fruchtbarkeit und Entwicklungsfähigkeit auf der Seite der formalen Logik gewesen ist. Denn die Besinnung auf die Regeln des korrekten Denkfortschritts, die Technik des richtigen Denkens, ist in der Tat von der früheren Philosophie unter den Voraussetzungen der naiven Weltansicht zu einer hohen Vollkommenheit gebracht worden. Was Aristoteles im genialen Wurf geschaffen, ist im späteren Altertum und im Mittelalter mit feinster Filigranarbeit ausgestaltet worden: eine Beweis- und Widerlegungskunst, die in der Theorie des Schlusses gipfelt und die von da aus rückwärts die Lehre vom Urteil und vom Begriff konstruiert hat. An diesem sicher gefügten Bau ist, wenn man einmal die Grundlagen angenommen hat, nicht zu rütteln: er kann nur hier und da verfeinert und vielleicht neuen wissenschaftlichen Bedürfnissen adaptiert werden. Hat doch auch Bacon's Neues Organon seine Theorie der Induktion ganz auf dem Boden des alten aufgeführt. Demgemäß haben sich denn auch die formal-logischen Arbeiten der Kantianer und Herbartianer auf Kleinigkeiten in der Ausbesserung des Systems, auf Fixierung der Terminologien, auf Ausspinnung des Schematismus der Schlußlehre und in der Hauptsache auf eine didaktische Vervollkommnung des Vortrages beschränken müssen. Als die beste, durch glückliche Anordnung des Ganzen, scharfsinnige Ausführung des Einzelnen, zweckmäßige und reichhaltige Auswahl von Beispielen ausgezeichnete Lösung dieser Aufgabe darf noch heute die oft aufgelegte Darstellung von Drobisch angesehen werden.

Es ist nicht zufällig, daß gerade in dieser die Analogie zwischen logischen und mathematischen Formen besonders deutlich zutage tritt und geflissentlich hervorgehoben wird, oder daß z. B.

die mühsam scharfsinnigen Ausführungen der Möglichkeiten, die sich bei der Aneinanderreihung von Prosyllogismen und Episyllogismen ergeben, an der Hand der Variations- und Kombinationsrechnung entwickelt werden. In der Tat muß die rein formale Logik einer natürlichen Neigung folgen, die sie dahin führt, ihre Formen in mathematische Formeln umzuprägen und ihre Begründung in mathematischen Verhältnissen zu suchen. Denn wie es schon Hobbes im siebzehnten und präziser noch Condillac im achtzehnten Jahrhundert ausgesprochen hat, die ganze Arbeit dieser formalen Logik läuft schließlich darauf hinaus, die Verhältnisse festzustellen, welche zwischen gegebenen Begriffen vermöge der partiellen Gleichheit ihres Inhalts sich für die Einordnung und Unterordnung ihrer Umfänge ergeben. Daher ist der Satz der Identität, bzw. das Verbot des Widerspruchs ihr oberstes Prinzip und ihr ganzes Geschäft analytisch: es handelt sich darum, die Begriffe in ihre Merkmale zu zerlegen und durch die Vergleichung dieser Merkmale das Verhältnis ihrer Umfänge zu bestimmen. Das ist an sich deutlich und wird durch die aristotelische Syllogistik bestätigt, die in dieser Hinsicht durchaus auf dem formalen Standpunkte steht. Danach wird jedes Urteil auf den Ausdruck des Umfangsverhältnisses von Subjekt und Prädikat reduziert; die Quantität der Urteile ist das Wesentliche und die Qualität nur die Entscheidung darüber, ob und in welchem Maße der Umfang des einen Begriffs in den Umfang des anderen eingeordnet werden soll. So wird das Denken, das Urteilen und Schließen ein „Rechnen mit Begriffen[4]", das Urteil nimmt den Charakter einer Gleichsetzung an, und aus der Formel A ist B wird die andere A = B. Aus den zahlreichen Verhältnissen zwischen Subjekt und Prädikat, welche die Kopula mehr anzudeuten als auszusprechen vermag, ist nur das eine der Gleichheit übrig geblieben. Ein Hilfsmittel der Darstellung soll das Wesen der Sache bedeuten.

Diese Folge der analytischen Betrachtungsweise tritt vielfach schon in den logischen Theorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zutage: die volle Konsequenz daraus hat erst die englische Logik des neunzehnten Jahrhunderts seit George Bentham und Sir William Hamilton gezogen, die mathematische Logik, die mit ihrer — von diesem Standpunkt aus sehr konsequent gedachten — Quantifikation des Prädikats alle Urteile wirklich in korrekte Umfangsgleichungen verwandelt und

danach das ganze System der Folgerungen und Schlüsse von der Umkehrung der Urteile an bis zu komplizierten Syllogismusketten aus arithmetischen Prinzipien der Gleichheit und der Substitution als ein wohlgefügtes Ganzes zu entwickeln vermag. Schade nur, daß aus diesem schönen System der lebendige Sinn aller Urteile, die ein sachliches Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat zu behaupten oder zu verneinen berufen sind, rettungslos unter den Tisch fällt. Als ob wir über nichts Besseres nachzudenken hätten als darüber, in welcher Ausdehnung der Umfang des Begriffes A dem des Begriffes B einzuordnen ist! Das ist eine Logik des grünen Tisches, mit der die lebendige Arbeit der Wissenschaft nichts anzufangen weiß.

In Deutschland hat dieser logische Sport, dem das Verdienst einer Übung formalen Scharfsinns nicht abzusprechen ist, wenig Anklang gefunden: hier und da ist man auf die Bedeutung dieser Analogien für arithmetische Lehren aufmerksam geworden; im ganzen wurde die Sache von den Logikern abgelehnt. Wundt hat in seiner Logik diesem Algorithmus der logischen Formen ein eigenes Kapitel gewidmet, aber dabei mit einiger Kühle erklärt, daß das Studium dieses Kapitels nicht unerläßlich sei.

So wenig wie dieser Versuch der Arithmetisierung der Logik ist der der Geometrisierung gelungen, den Albert Lange in seinen posthum von Cohen herausgegebenen Logischen Studien gemacht hat. Er wollte den Geltungsgrund formal-logischer Gesetze in den ursprünglichen Notwendigkeiten räumlicher Anschauung finden, wie er in dem glücklichen Beispiel der Disjunktion die logischen Verhältnisse darauf reduzierte, daß ein Punkt, der in ein Ganzes fällt, nur einem seiner Teile angehören kann, aber auch einem der Teile angehören muß. Auch hier liegt die Verwechselung eines erfolgreichen Veranschaulichungsmittels mit dem Wesen der Sache deutlich zutage. Die bekannten Kreiszeichnungen, mit denen man seit langem (vielleicht schon seit dem Altertum) die Regeln der Syllogistik zu illustrieren gewohnt ist, sollten nicht nur den eigentlichen Sinn der logischen Formen, sondern auch in letzter Instanz ihren Rechtsgrund enthalten. Auch dieser Versuch, die logische Gesetzmäßigkeit auf der mathematischen aufzubauen, die Prinzipien des Denkens aus denen des Anschauens abzuleiten, darf heute als aussichtslos bezeichnet werden.

Dagegen zieht sich durch alle diese Umbildungen der formalen Logik und durch alle Darstellungen der traditionellen Lehre,

z. B. bei Ulrici, Ueberweg und Benno Erdmann, aber auch bei Herbartianern wie Lott, eine gemeinsame, wenn auch nicht immer gleich deutlich ausgesprochene Neigung, das logische Grundphänomen im Urteil zu suchen und das alte Schema des Aufbaus der formalen Logik zu verlassen, worin man, durch sprachliche Analogien und grammatische Theorien irregeleitet, vom Begriff zu beginnen und von da zum Urteil, dann zum Schluß und weiter zu den „systematischen Formen des Denkens" aufzusteigen pflegte. Diese Anordnung mochte praktisch sein, solange die logischen Untersuchungen ihre letzte Instanz in der Frage hatten, wie man etwas beweisen oder widerlegen könne: aber sie versagte, sobald man über die Kriterien formaler Korrektheit hinaus nach der sachlichen Verwendbarkeit und der inhaltlichen Fruchtbarkeit der Denktätigkeiten für die Zwecke des Erkennens fragte. Und dieser Frage mochten sich doch auch gerade jene selbständigeren Vertreter der formalen Logik nicht entziehen.

Es kam entscheidend hinzu, daß auch die erkenntnistheoretische Logik von Kant auf die Urteilslehre als ihren Ausgangspunkt gewiesen war. Das System der Kategorien sollte auf dem der Urteile beruhen. Kant hatte der formalen Logik zugetraut, das letztere mit Sicherheit festgestellt zu haben: aber diese seine Voraussetzung wurde durch die Entwicklung der Kategorienlehre von Fichte bis Hegel über den Haufen geworfen, und so ist die Forderung nach einer neuen Urteilslehre die Grundfrage der heutigen Logik geworden.

Sie rechtfertigt sich systematisch gegenüber der früheren Einteilungs- und Behandlungsweise der Logik auf das Einfachste und Einleuchtendste. Es ist deutlich und, sobald man es sich klar macht, selbstverständlich, daß ein Begriff seinen logischen Sinn und seine logische Geltung immer nur durch ein Urteil erhalten kann, in welchem die Zusammengehörigkeit seiner Merkmale in allgemein gültiger Weise erkannt und behauptet worden ist. Deshalb kann die logische Lehre nicht prinzipiell die Begriffe als Voraussetzungen der Urteile, sie muß sie wesentlich als die allgemeingültigen Ergebnisse der Urteile behandeln. Nur bei den verwickelten Formen des Erkennens stößt sie auf solche Operationen des Denkens, bei denen früher durch Urteile begründete Begriffe als Voraussetzungen neuer Urteile verwendet werden. Um mit Kantischen Ausdrücken zu reden; analytische Urteile sind erst dann berechtigt, wenn die Begriffe, von denen

sie ausgehen, durch synthetische Urteile begründet worden sind. Der Begriff ist nur ein Durchgangsprodukt oder ein festgehaltener Niederschlag aus dem Erkenntnisprozeß, der in Urteilen besteht. — Anderseits ist der Schluß in allen seinen deduktiven wie induktiven Formen nichts anderes als eine Art der Begründung von Urteilen und hat seinen logischen Sinn lediglich in diesem seinem Zweck. Der ganze Apparat der traditionellen Syllogistik ist eine, größtenteils an sprachliche Formen gebundene Lehre, wie man Urteile durch andere schon geltende Urteile begründen oder widerlegen kann. — Die Lehre vom Begriff und die Lehre vom Schluß sind daher nur einzelne Auszweigungen der Lehre vom Urteil: diese ist das Hauptproblem der Logik. Das dürfen wir jetzt als einheitliche Grundlage für die zukünftige Ausgestaltung dieser Wissenschaft ansehen. Logik ist Urteilslehre.

Aber philosophische Urteilslehre! Das muß besonders hervorgehoben werden: denn es hat sich keineswegs immer und überall von selbst verstanden. Urteilen ist eine seelische Tätigkeit; worin sie besteht und was dabei vorgeht, bildet somit einen Gegenstand der Psychologie. Sie hat es zu beschreiben und die dabei ablaufenden Prozesse nach Assoziations- und Apperzeptionsgesetzen zu erklären. Diese psychologische Vorarbeit sollte die Logik am Urteil ebenso als erledigt voraussetzen dürfen, wie die Ethik die empirische Kenntnis und das theoretische Verständnis der Willensfunktionen ihrer Untersuchung zugrunde zu legen hat. Aber die Psychologie ist bekanntlich keine fertige, vielmehr gerade in unseren Tagen eine zwischen sehr verschiedenartigen Antrieben ihre methodische und sachliche Einhelligkeit erst suchende Wissenschaft. Daraus ergibt sich für den Logiker die Notwendigkeit, zu den psychologischen Auffassungen des Urteils selber erst Stellung zu nehmen; er kann keine allgemein anerkannte Definition des Urteils übernehmen, sondern muß die bestehenden revidieren, um seinen Ausgangspunkt zu gewinnen.

Aus diesem unvermeidlichen Verhältnis ergibt sich nun aber die große Gefahr der Verquickung logischer mit psychologischen Untersuchungen. Muß der Logiker von psychologischen Analysen dessen, was im Urteil wirklich geschieht, ausgehen, so schieben sich ihm leicht unvermerkt die dabei gewonnenen Gesichtspunkte auch als Kriterien für die logische Behandlung der Sache unter, und ist der entscheidende Differenzpunkt einmal verfehlt, so

droht die ganze Logik nur eine Auszweigung der Psychologie zu werden, wie es früher z. B. von Beneke verlangt und ausgeführt worden ist. Die feste Abgrenzung gegen diesen Psychologismus ist eine Lebensfrage für die Logik als philosophische Disziplin. Aber so lebhaft von vielen Seiten dies Bedürfnis nach einer prinzipiellen Scheidung von Logik und Psychologie empfunden und ausgesprochen wird, so wenig dürfen wir heute behaupten, daß es in einer vollkommen genügenden Form erfüllt worden wäre. Denn es genügt dazu nicht, daß man im allgemeinen den normativen Charakter der Logik mit Emphase betont, daß man sich auf die fundamentale Unterscheidung dessen, was wirklich geschieht, und dessen, was geschehen soll, auch für das Urteilen besinnt, es genügt auch nicht, daß man die tatsächlichen Merkmale der Urteilstätigkeit in der sprachlichen Form von Imperativen ausspricht: sondern es muß, wie ein für allemal, so an jeder besonderen Stelle genau der Punkt bezeichnet werden, wo die psychologische Betrachtung aufhört und die logische einsetzt. Das ist wohl hier und da versucht, aber noch nicht im systematischen Zusammenhange geleistet worden: wie schwierig es ist, zeigen am besten neuerdings die direkt auf dieses Ziel gerichteten Untersuchungen von Husserl.

Wenn damit die methodische Unabhängigkeit der Logik von psychologischen Voraussetzungen verlangt wird, so ist die Kehrseite davon die, daß nicht geleugnet werden soll, wie lebhaft unter Umständen gerade die Anregungen sein können, welche von psychologischen Theorien aus die Logik zur Stellungnahme zwingen. Ein lehrreiches Beispiel dafür ist die Bewegung, welche in der Urteilslehre durch die Psychologie von Franz Brentano hervorgerufen worden ist. Dieser hatte mit Erneuerung der stoisch-cartesianischen Einteilung der Seelentätigkeiten die Urteile als eine besondere Klasse den „Vorstellungen“ gegenübergestellt und fand das charakteristische Merkmal der Urteile in dem Akte der Anerkennung oder Verwerfung, der jedesmal auf den vorgestellten Inhalt gerichtet sei. Daß dieser Akt, seinem psychologischen Wesen nach, eher mit dem Willen Verwandtschaft habe, wurde von ihm nicht für wesentlich gehalten; erst andere, wie Bergmann, haben nachher von dem „praktischen Moment im Urteil“ gesprochen. Für Brentano wurde danach das, was die formale Logik die Qualität der Urteile nennt, deren einzig wesenhaftes Merkmal: alle anderen

Unterschiede fielen nicht auf die Urteile, sondern auf die Vorstellungen und Vorstellungsverhältnisse, die im Urteil anerkannt oder verworfen werden. Als gemeinsame Form aller Urteile sollte damit der Existentialsatz zu Ehren kommen, der in der traditionellen Tafel der Urteile keine Stelle hatte. Sogar bei Kant, der die logische Eigenart des Existentialsatzes in der transzendentalen Dialektik sehr deutlich ins Auge zu fassen wußte, war diese Urteilsform heimatlos gewesen, obwohl in der Tafel der Kategorien sowohl Realität als auch Dasein ihre Rolle spielten. Jetzt lenkte sich die Aufmerksamkeit um so mehr auf diese interessante Urteilsform, und es wurden ihr eine Reihe von Untersuchungen gewidmet, ohne daß es zu einer fertigen Lehre über die Mannigfaltigkeit des Sinnes gekommen wäre, in welchem jene urteilsmäßige „Anerkennung“ vollzogen werden kann, — eine Mannigfaltigkeit, der dann auch die Verschiedenheit der Bedeutungen entspricht, worin „Existenz“ behauptet oder geleugnet werden kann.

An diese Untersuchungen schlossen sich sogleich andere. Galt die Anerkennung als das einzig Spezifische am Urteil, so konnte das Verhältnis von Subjekt und Prädikat nicht mehr wie früher als wesentlich oder für den Bestand des Urteils unerläßlich angesehen werden. Die „Prädikation“ schien ihre Bedeutung für die Urteilslehre verloren zu haben; schon in der einfachsten Grundform des Existentialsatzes scheint ja nur Ein Begriff vorzukommen, das Subjekt, das durch dies Urteil „anerkannt“ werden soll, ohne daß ihm das „Sein“ als Prädikat zugesprochen würde. So wurde Kant's berühmte Lehre, daß das „Sein“ kein „Merkmal an einem Begriffe“ sein kann, in verschiedenem Sinne in diese Diskussionen hineingezogen. Auf der anderen Seite aber lenkten diejenigen Urteile die Aufmerksamkeit auf sich, in denen das Subjekt für die Prädikation zu fehlen scheint, die „subjektlosen Sätze“ oder die „Impersonalien“. Auch die Behandlung dieser Fragen ergab eine Fülle feiner und scharfsinniger Beobachtungen und interessanter Analysen. Ihr bleibendes Ergebnis, wie es namentlich durch Sigwart's erschöpfende Untersuchung deutlich gemacht wurde, dürfte darin bestehen, daß es eindringlich zum Bewußtsein kam, wie wenig sich sprachliche Formverschiedenheiten mit logischen decken. Je zweifelloser es ist, daß sich in der Sprache die psychologischen Apperzeptionsprozesse zum Ausdruck bringen, um so mehr muß man auf

den Unterschied der logischen Form von der sprachlichen achten. Man darf weder voraussetzen, daß derselben Sprachform immer dieselbe logische Form zugrunde liege, noch daß dieselbe logische Form sich immer in derselben sprachlichen Form äußere. Die Logik kann von der Grammatik, mit der sie geschichtlich nicht zu ihrem Vorteil verwachsen ist, zwar Anregungen und Fragen, aber keine Antworten und Einsichten erwarten. Wir müssen immer hinter die sprachliche Form dringen, um den logischen Sinn zu finden. Die Arten der Urteile fallen nicht mit den Arten des Satzes zusammen. Achtet man aber darauf, so zeigt es sich, daß die „Anerkennung" sich niemals auf einen einfachen Vorstellungsinhalt allein richtet, sondern immer eine Beziehung trifft, ein Verhältnis zwischen mehrfachen Vorstellungsinhalten. Der synthetische Charakter, worin Kant das Wesen des Bewußtseins fand, ist auch für das Urteilen unerläßlich. In jedem Urteil handelt es sich darum, eine Beziehung von Vorstellungsinhalten zu denken und über die Geltung dieser Beziehung zu entscheiden. Deshalb sind Relation und Qualität die beiden wesentlichen und gleich unerläßlichen Merkmale des Urteils, und sie bedingen die Einteilung, wonach die Urteilslehre in der reinen Logik entwickelt werden muß.

Den synthetischen Charakter des Urteils haben vor allem die beiden Hauptwerke betont, die das Rückgrat der logischen Literatur in den letzten Jahrzehnten gebildet haben, die von Sigwart und Lotze. Beide aber haben gerade von diesem Gesichtspunkt aus die völlige Uuzulänglichkeit der traditionellen Urteilslehre aufgedeckt und ihr wohl definitiv ein Ende bereitet, — Sigwart, indem er diesen grammatisch-formalistischen Bau völlig niederriß, Lotze, indem er aus den Trümmern die Fundamente eines Neubaus aufzuführen unternahm. Sigwart zeigte, daß alle die Verschiedenheiten, die man in der üblichen Arteinteilung der Urteile als Unterschiede der Urteilsfunktion aufzufassen pflegt, in Wahrheit Verschiedenheiten entweder der Subjekte oder der Prädikate seien. So blieb schließlich als die Grundform alles Urteilens nur die kategorische Aussage eines Prädikats von einem Subjekt übrig, die Synthesis von Subjekt und Prädikat. Diese Synthesis könne in einem Satze einfach oder mehrfach enthalten sein; aber von verschiedenen Arten der Synthesis könne man nicht hinsichtlich ihrer Form, sondern höchstens in dem Sinne sprechen, daß inhaltlich Subjekt und

Prädikat in verschiedenen sachlichen Beziehungen stehen können. Von diesem Ergebnis der Urteilslehre geht die Sigwart'sche Logik dann zur Untersuchung der Elemente und der Bildung der Begriffe und weiterhin der Begründung der Urteile im Schluß über.

Unter diese Kritik fielen auch die Unterschiede der Qualität, die noch durchaus parallel mit den drei anderen Einteilungen behandelt wurden, — wie denn auch Lotze Affirmation und Negation nur als „Nebengedanken" zu der primären Synthesis des Urteils auffaßte. Bei Sigwart stellte sich das in einer eigenartigen Theorie der Negation dar, die mannigfache, noch nicht ganz ausgetragene Folgen gehabt hat. Er wollte das negative Urteil als Urteil über den positiven Urteilsversuch aufgefaßt wissen. Damit machte er es zu einem Werturteil und veranlaßte eine Beziehung seiner Ansicht auf diejenigen Theorien, welche die Qualität der Urteile als einen dem Willen verwandten Akt der Billigung oder Mißbilligung ansahen. So wurde eine Diskussion der Negationslehre eingeleitet, bei der außer der Frage, ob Affirmation und Negation als gleichstufige Arten des Urteils zu koordinieren seien, auch die andere in Fluß kam, ob neben ihnen etwa noch andere Formen der qualitativen Bestimmtheit des Urteils in Betracht zu ziehen seien. Die limitativen oder unendlichen Urteile aus der kantischen Tafel fielen natürlich fort: dafür kamen die Frage und anderseits das problematische Verhalten in Vorschlag. Der letztere Vorschlag eignet sich vielleicht besonders zu einer Verdeutlichung des Unterschiedes von logischer und psychologischer Behandlungsweise. Wenn gegen ihn häufig geltend gemacht wurde, daß man die Urteilsenthaltung unmöglich als ein Urteil auffassen könne, so ist das psychologisch ganz richtig. In diesem Sinn kann ein Urteil nur der fertige Akt genannt werden, der entweder affirmativ oder negativ, entweder Anerkennung oder Verwerfung ist, — gerade so wie ein Gefühl nur Lust oder Unlust, ein Wollen nur Begehren oder Verabscheuen sein kann. Aber das steht der logischen Forderung nicht im Wege, daß das Urteil suspendiert werden soll, wenn zureichende Gründe weder für Bejahung noch für Verneinung vorliegen. Diese Forderung ist, während das Verhältnis von affirmativem und negativem Urteile durch die beiden Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten reguliert wird, gerade in dem dritten

Denkgesetze gegeben, dem Satz vom zureichenden Grunde, der Bejahung und Verneinung gleichermaßen für den Fall verbietet, daß die Gründe dafür fehlen oder unzulänglich sind. Die logische Koordination des problematischen Verhaltens zur Affirmation und Negation kann also damit nicht bestritten werden, daß sie keine psychologische Form des Urteils darstellt.

Je geringer bei Sigwart der künstliche Aufbau der formalen Logik gewertet wird (denn auch die Syllogistik erfährt bei ihm eine ähnliche Reduktion auf die einfache Grundform des sog. hypothetischen Schlusses), um so mehr verlegt er den Schwerpunkt der logischen Untersuchungen in die Methodologie. Der lebendige Zusammenhang mit der vielgestaltigen Arbeit der einzelnen Wissenschaften, die genaue Einsicht in die Formen ihres Forschungsverfahrens, das Verständnis des Zusammenhanges, der dabei zwischen diesen Formen und der allgemeinen oder besonderen Struktur der Gegenstände besteht, worauf sie sich beziehen — das alles erscheint als die fruchtbare Hauptarbeit des Logikers. Weit entfernt ist solche Methodologie von dem phantastischen Bestreben, eine Universalmethode für alle Wissenschaften auszuklügeln: umgekehrt sucht sie mit verständnisvollem Eingehen auf die im Gegenstande wurzelnde Eigenart der einzelnen ihre provinziale Autonomie in dem Gesamtreiche des Wissens aufrechtzuerhalten.

Auch Lotze hat der Logik diese intime Beziehung zu den Interessen der besonderen Wissenschaften gegeben; aber bei ihm steht diese Tendenz in einem noch allgemeineren Zweckzusammenhange. Niemand kann weiter als er von der formalen Auffassung entfernt sein, als bildeten die logischen Formen ein in sich geschlossenes, nur auf sich selbst bezogenes System. Getreu seinem teleologischen Idealismus suchte er vielmehr die Anfänge der Logik bei der Ethik, den Sinn ihrer Lehren in den Zwecken des Erkennens. Von diesem Grundgedanken aus wollte er dann auch bei aller eindringenden Kritik des einzelnen mit konservativer Anlehnung an die traditionellen Auffassungen, Bezeichnungen und Anordnungen die Gesamtheit der logischen Funktionen als einen zweckvollen Stufenbau entwickeln, worin der Fortgang von Form zu Form durch die Aufgaben bestimmt erschien, welche Schritt für Schritt aus dem schon Geleisteten als neue Probleme entspringen. Er war sich wohl bewußt, damit zu der Methode der großen Idealisten und namentlich Hegel's zurückzukehren und ihr durch die bewußte Anpassung an die Arbeitsziele der empirischen Wissenschaften eine neue und brauchbarere Gestalt zu geben. In diesem Sinne fügten sich bei ihm die alten Formen zu einem neuen Bau, der seine Einheit in dem Zweck des Erkennens und seiner dialektisch aufsteigenden Verwirklichung hatte.

Die Betonung der methodologischen Seite der Logik entsprach den allgemeinen wissenschaftlichen Zuständen der letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts, in denen die Philosophie sich allmählich durch möglichst nahen Anschluß an die Erfahrungswissenschaften zu neuer Selbstgestaltung herausarbeitete. Keine frühere Zeit hat so viele Männer der Wissenschaft gesehen, die, anfangs mit den Aufgaben ihrer besonderen Disziplin beschäftigt, mehr und mehr sich zu den allgemeinen Fragen gedrängt fühlten und von sich selbst Rechenschaft über ihre eigene wissenschaftliche Tätigkeit verlangten. Mathematiker und Physiker, Physiologen und Biologen, Historiker und Psychologen haben diesen Prozeß durchgemacht. Ein wachsendes Bedürfnis nach philosophischer Vereinheitlichung führte die Forscher zusammen, und je weniger es ein metaphysisches System gab, in dessen Anschauungen man sich sachlich hätte zusammenfinden können, um so mehr begegnete man sich in den Überlegungen über das Wesen menschlicher Erkenntnis. Diese intellektuelle Strömung drängte in letzter Instanz auf die Erkenntnistheorie; sie führte zur Erneuerung der Kantischen Lehre und weiterhin ihrer idealistischen Fortsetzungen: aber in breiteren Kreisen der empirischen Wissenschaft nahm dieser Zug des Denkens die methodologische Richtung. Sie wurde verstärkt durch den Reichtum der Entwicklung, welche die einzelnen Disziplinen, die historischen wie die naturwissenschaftlichen, gewannen: in rapider Ausbreitung stellten sich überall neue und neuartige Probleme ein, die zu ihrer Lösung die feinste Differenzierung und Ausarbeitung der Forschungsmethoden verlangten. So mußte die Logik, wenn sie die Fühlung mit diesem reichen Leben der sachlichen Wissenschaft behalten wollte, diesen mannigfachen Auszweigungen der Methoden nachgehen und sie systematisch zu bemeistern suchen. Die umfassendste Ausführung dieses Bestrebens liegt in Wundt's Logik vor.

Die Methodologie aber ist der Natur der Sache gemäß der am meisten nach der empirischen Seite offene und prinzipiell

niemals und nirgends abzuschließende Teil der logischen Wissenschaft. Sie empfängt ihre Motive aus der wechselnden Entwicklung der besonderen Disziplinen, aus dem Auf- und Abschweben des Interesses, das sich bald mehr der einen, bald der anderen zuwendet. Ihre Geschichte, zumal in der neueren Zeit, wo sie dem reicher differenzierten Zustande der Einzelwissenschaften gegenübersteht, läßt sie abhängig von der vorwiegenden Bedeutsamkeit erscheinen, die im Wechsel der Zeiten die einzelnen Wissensgebiete in den Vordergrund des Interesses gerückt hat. So haben nacheinander mathematische, induktiv-naturwissenschaftliche, psychologische, historisch-dialektische, entwicklungsgeschichtliche Methoden die Vorherrschaft für sich in Anspruch genommen und zeitweilig behauptet, und es ist deutlich, daß dabei die Blüte der besonderen Wissenschaften, in denen diese Methoden ihre Triumphe feierten, jeweils auch die logischen Lehren bestimmt hat, die das Wesen des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt zu charakterisieren berufen waren.

In dieser Hinsicht hat nun die wissenschaftliche Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts eine allmähliche Zuspitzung erfahren, die zum Schluß mit großer Deutlichkeit in dem methodologischen Bewußtsein zutage getreten ist. Man kann ebenso oft lesen, dieses Jahrhundert sei das naturwissenschaftliche, wie es sei das historische. Und beide Behauptungen haben je in ihrer Weise Recht. Von den großen Errungenschaften der Naturforschung, von der geschlossenen Sicherheit, zu der sie ihre Prinzipien ausgebildet hat, von der Klarheit ihrer Theorien und dem Reichtum ihres tatsächlichen Wissens, von den mächtigen Erfolgen ihrer Technik, von dem breiten Raum, den sie gerade deshalb in dem öffentlichen Interesse einnimmt, — von all dem zu reden ist unnötig. Auch die Philosophie hat diese Präponderanz sachlich erfahren: der einseitige Versuch, aus den Begriffen der Naturerklärung allein eine Weltanschauung zu bilden, der Materialismus, hat lange genug die Philosophie beschäftigt, und wenn er jetzt aus ernsthaft wissenschaftlichen Kreisen verschwunden ist, so treibt er um so mehr sein Unwesen in den breiten urteilslosen Massen. Umgekehrt, könnte man sagen, ist es der Geschichtsforschung ergangen: das Interesse an ihr erwuchs mit der großen historischen Weltanschauung des Idealismus, es ergoß sich mit der romantischen Strömung in die Kreise der neuen Bildung und gewann so einen Ernst und eine

Tiefe, wovon man früher keine Ahnung gehabt hatte. Aus der belletristischen Beschäftigung mit historischen Dingen, die sich von dem Anekdotenhaften oder Moralisierenden selten einmal zu einer künstlerischen Reproduktion erhoben hatte, wurde jetzt eine Forschung, und mit der bewußten Ausbildung und Anwendung kritischer Methoden wurde die Historie zu einer Wissenschaft. In ihrem emsigen Betrieb aber, aus dem nur von Zeit zu Zeit die monumentalen Werke unserer großen Historiker zu riesiger Höhe emporwuchsen, ging dann wohl gelegentlich auch die Fühlung mit den philosophischen Ideen verloren, aus denen die eigenartige Energie dieser ganzen Arbeit entsprungen war.

Für die Methodologie jedoch, die das logische Wesen der wirklichen Wissenschaft zu verstehen und zu formulieren berufen ist, erwuchs aus dieser mächtigen Doppelentfaltung eine neue, spät erst zum Verständnis kommende Aufgabe. Sie sollte beiden gerecht werden und ihre Eigenart gerade durch die Bloßlegung ihrer tiefsten Verschiedenheit begreifen. Für das Verständnis der Methoden der Naturforschung konnte man dabei in den gewohnten Geleisen bleiben. Auf sie war so ziemlich der ganze Apparat der überlieferten Methodologie zugerichtet: die „angewandte Logik“ des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts war durchgängig und prinzipiell eine Lehre vom Wesen der Naturforschung; das hing mit den sachlichen Interessen der metaphysischen Systeme jener Zeit zusammen. In diesem Rahmen brauchte man jetzt nur zu bleiben, um die Verfeinerungen der wissenschaftlichen Technik und die Vertiefungen ihres logischen Verständnisses darin auszuführen. So geschah es bei den englischen Methodologen wie John Stuart Mill oder Stanley Jevons, so vorwiegend noch in der ersten Auflage von Sigwart's zweitem Bande, zum Teil selbst bei Lotze. Sehr viel ungünstiger stand es und steht es mit der Methodologie der Historik. Hier mußte, da ihr Objekt selbst als Wissenschaft neu war, eigentlich alles neu geschaffen und aus dem Rohen herausgearbeitet werden. Und nur die Anfänge dazu sind da. Gelegentlich, aber verhältnismäßig selten, hat es einen der bedeutenderen Historiker getrieben, sich über die Ziele und die Mittel seines Forschens logische Rechenschaft zu geben; was von Lehrbüchern der historischen Methode versucht worden ist, war begreiflicherweise mehr eine gelehrte Zusammenstellung der technischen Hilfsmittel für Forschung und Darstellung, als eine Reduktion dieser Ver-

fahrungsweisen auf ihre logische Form und auf die begriffliche Struktur ihrer Voraussetzungen. Hier harrt noch eine Fülle von einzelnen Aufgaben ihrer Lösung, und hier sieht man vor allem erst allmählich einen allgemeineren Zusammenhang heraustreten, in den sich die einzelnen Untersuchungen ebenso eingliedern können, wie es für Spezialanalysen von Methoden der Naturforschung sich schon lange von selbst versteht.

Wenn diese allgemeinen Grundbestimmungen für das logische Wesen der Geschichtsforschung während des letzten Jahrzehnts eine deutlichere und festere Form anzunehmen begonnen haben, so ist diese bedeutsame Bewegung gerade durch die gegenteiligen Versuche hervorgerufen worden, die von dem Selbstbewußtsein der Naturforschung her die Eigenart der geschichtlichen Wissenschaft verkannten und ihr die eigenen Gedankenformen aufzwingen wollten. Das ist die Bedeutung des lauten Streits um die „Gesetze der Geschichte". Jene Versuche gingen von philosophischen Anschauungen aus, die, wie z. B. die Schopenhauer'sche, ihre Auffassung vom Wesen der „Wissenschaft" einseitig der Beobachtung des Verfahrens der Naturforschung entnahmen (wie es ja schließlich auch Kant getan hat): so waren es namentlich Jünger des Comte'schen Positivismus, die, gegen Comte's eigene bessere Einsicht, von der Geschichte verlangten, sie solle von der Erzählung der Tatsachen zur Einsicht ihrer Gesetzmäßigkeit fortschreiten. Wie sich damit die Tendenzen verbanden, die letzten Triebkräfte der historischen Bewegung in wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Das Wertvollste war, daß ihnen gegenüber das Selbstbewußtsein der historischen Forschung erwachte und ihr Recht, das individuell Bedeutsame in dem einmaligen Ablauf der menschlichen Geschichte festzuhalten und zu verstehen, energisch zur Geltung brachte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Logik auf diese Streitfrage, die mit der Zeit auch in dem Kreise der Historiker selbst Unfrieden stiftete, aufmerksam wurde, und für die Methodologie erwuchs daraus die Aufgabe, die traditionellen Lehren von der Klassifikation der Wissenschaften gründlich zu revidieren. Die aus sachlichen Motiven der allgemeinen Vorstellungsweise und historisch aus den Lehren der älteren Metaphysik hervorgegangene Einteilung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften konnte den logischen Ansprüchen nicht mehr

genügen; an ihre Stelle trat, jener antagonistischen Entwicklung des Jahrhunderts gemäß, der Unterschied von Naturwissenschaften, die auf die Erkenntnis von Gesetzen des Geschehens gerichtet sind, und historischen Wissenschaften, die auf die Einsicht der besonderen, durch allgemeingültige Wertbeziehungen ausgezeichneten Ereignisse gewiesen sind. Diese, von verschiedenen Seiten angebahnte Unterscheidung ist am glücklichsten als die von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft formuliert worden.

Eine derartig scharfe Disjunktion bedeutet selbstverständlich Grenzbegriffe, zwischen denen die lebendige Arbeit der einzelnen Disziplinen mit zahlreichen feinsten Abstufungen sich in der Mitte bewegt: gerade deshalb aber enthält sie ein überaus fruchtbares Prinzip für das logische Verständnis der wirklichen Arbeit der Wissenschaften. Ihre Bedeutsamkeit tritt in diesem Falle besonders an dem merkwürdigen Geschick hervor, das die methodologische Auffassung der Psychologie erfahren hat. Nach der alten Einteilung wurde und wird sie wohl noch als grundlegende Disziplin für die sog. Geisteswissenschaften betrachtet; es klingt ja so plausibel, daß es sich bei aller „Geschichte" um seelische Tätigkeiten des Menschen und um ihre Äußerungen in der Körperwelt handelt und daß ihr Verständnis deshalb die Lehre von den Seelentätigkeiten voraussetze. Wer aber die moderne Psychologie kennt, der weiß, daß darin nach wesentlich naturwissenschaftlicher Methode von Dingen und Verhältnissen die Rede ist, von denen der Historiker für sein Geschäft gerade so viel und gerade so wenig verwenden kann und zu wissen braucht, wie von der — Mechanik. Anderseits ist gerade aus diesem Verhältnis das lebhafte Bedürfnis hervorgegangen, die „wissenschaftliche Psychologie" durch eine „Psychologie der individuellen Differenzen" zu ergänzen, die ihrer ganzen Anlage nach nur historisch gerichtet sein kann.

Alle diese Fragen sind jetzt in erfreulichem Fluß, und Rickert's Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung steht zweifellos im Mittelpunkte dieser Bewegung. Wohin siesachlich führen wird, ist schwer vorauszusagen: aber klar ist es aus diesen Diskussionen schon jetzt, daß die letzte Entscheidung darüber nicht mehr bei der Methodologie, sondern bei der Erkenntnistheorie zu suchen ist. Denn die Analyse der Verhältnisse, in denen die einzelnen Wissenschaften den Apparat

der allgemein logischen Normbestimmung für die Erreichung ihrer besonderen gegenständlichen Erkenntniszwecke verwenden, ist doch im großen Zusammenhange der logischen Gesamtwissenschaft nur die Vorarbeit für die Lösung der Frage, welches der Beitrag ist, den die einzelnen Disziplinen für die letzten Zwecke menschlicher Erkenntnis überhaupt zu liefern berufen sind. Diese ihre Aufgaben bilden ihr Existenzrecht und bestimmen damit auch den logischen Charakter der Forschungsweisen, mit denen sie an ihre Gegenstände erfolgreich heranzukommen imstande sind. So berechtigt deshalb formale Logik und Methodologie in ihrer eigenen Ausgestaltung sind, so liegen doch ihre letzten Prinzipien erst in dem dritten Teil der Logik, der Erkenntnistheorie, — wie es Lotze (freilich mit anderer Terminologie) in der aufsteigenden Linie seiner „drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen“ vorgebildet hat.

Die rein erkenntnistheoretische Behandlung der Logik, welche mit Herabsetzung oder Vernachlässigung des formalen und des methodologischen Moments ihren Lehren zugleich die Bedeutung metaphysischer Einsichten gab, ist ursprünglich die charakteristische Tendenz der Hegel'schen Schule. Sie lag ja schon bei Fichte, Schelling und Schleiermacher, in gewissem Sinne auch bei dem unglücklichen Krause vor: aber in keiner dieser Formen ist sie eigentlich als ein durchgeführtes System der Logik aufgetreten. Um so mehr war das bei den Hegelianern der Fall, und unter ihren Darstellungen dieser Wissenschaft bleibt die bei weitem interessanteste die von Kuno Fischer. Sie ist eine freie, geschmackvolle, anschauliche Umbildung. Der Historiker der neueren Philosophie zeigt schon hier an Hegel seine Kunst, ihn ins Deutsche zu übersetzen. Er macht sich von dem Schematismus der Hegel'schen Terminologie frei, er substituiert dem dialektischen Fortschritt die lebendige Form der Entwicklung, er veranschaulicht aus einem reichen historischen und literarischen Wissen die Kategorien und insbesondere den Übergang von der einen zur anderen durch bekannte Gestalten und Vorgänge der Geschichte und der Dichtung, und er führt diese lebendig vor, statt sie wie Hegel in geheimnisvoller Nebelhaftigkeit anzudeuten. Es ist die anziehende Frische der Katheder-wirkung, die auch aus diesem Buche Kuno Fischer's spricht.

Allein diese ganze erkenntnistheoretisch-metaphysische Logik verlor ihren Glanz und Nimbus mit dem Niedergange der idealistischen Philosophie in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Erkenntnistheorie selbst wurde als eine von der eigentlichen Logik völlig und geflissentlich getrennte Wissenschaft erst mit der Erneuerung der Kantischen Philosophie zum zweitenmal geboren. Die „transzendentale Logik“ der Neukantianer wollte mit formaler Logik und Methodologie nichts zu schaffen haben; sie ging über das Verhältnis der Kategorientafel zu der Urteilstafel am liebsten hinweg und stellte die Untersuchung über Grenzen und Tragweite der menschlichen Erkenntnis, worin vorerst die ganze Philosophie aufgehen sollte, auf eigenen Boden. Je weiter aber dieser Boden von der Metaphysik entfernt sein sollte, um so näher lag die Gefahr, daß solche Erkenntniskritik ihre Gesichtspunkte genetischen, d. h. psychologischen Untersuchungen entnahm: gerade in dieser Hinsicht ist die intime Beziehung, in die bereits Schopenhauer die Erkenntnislehre mit den Theorien der Sinnesphysiologie gebracht hatte, auch in der Folge nicht ohne Bedenken gewesen.

Denn es hat lange gedauert, bis der Kantische Begriff der Apriorität, der anfänglich im Mittelpunkte dieser Bewegung stand, von der psychologistischen Deutung freigemacht, der Beziehung auf die Annahme angeborener Ideen entrückt, und zum Unterschiede von psychologischer Priorität in seinem wahren Sinne als das Prinzip allgemeiner und notwendiger Geltung erkannt wurde. Hauptsächlich mußten sich diese Vorstellungen in den Diskussionen über das Raumproblem klären, und es mußte deutlich werden, daß die Auffassung, mit der die Naturforscher geneigt waren, den Kritizismus als eine Erweiterung der Locke'schen „Subjektivität“ auf die „primären“ Eigenschaften zu deuten, sachlich ebenso unhaltbar wie historisch schief war. Der Vorgang dieser Klärung konnte nur aufgehalten werden, als von den entwicklungsgeschichtlichen Theorien aus der Versuch gemacht wurde, das „Apriori“ für das Individuum zuzugestehen und es als ein von der Gattung Erworbenes zu erklären. Auch der evolutionistische Psychologismus ist für die Erkenntnistheorie gerade so unzulänglich und gerade so gefährlich wie für die formale Logik.

Die „empiristischen“ Umbildungen der Kantischen Lehre, die in dieser Weise überwunden werden mußten, fanden eine Zeitlang Rückhalt auch in dem Eindringen positivistischer Ansichten, wie sie von C. Göring zu einer kritischen Philosophie

ausgebildet werden sollten. Solche Verschmelzung von Kant und Comte schien dadurch nahegelegt, daß beide Denker von ihren sehr verschiedenen Ausgangspunkten her an dem Ergebnis zusammenkommen, die mathematisch-mechanische Theorie der Naturforschung für den beherrschenden Grundtypus aller Erfahrungswissenschaft zu erklären. Die Folge davon aber war die, daß mit der Empirisierung des Kritizismus dessen ethische Seite, die nur vom Apriorismus aus möglich ist, in derselben Weise verkümmerte, wie es schon bei Schopenhauer der Fall gewesen war. Die relativistische Richtung, die eine Zeitlang die Ethik nahm, hatte hier ihren Ursprung, und die völlige Wendung auch der Erkenntnislehre zum Positivismus vollzog sich, wie bei Ludwig Feuerbach, in durchgebildeterer Form bei Eugen Dühring.

Jenen einfachen und gröberen Formen der Annäherung von Kant'schen und Comte'schen Gedanken ist später eine Anzahl feinerer gefolgt. Sie hängen zum Teil damit zusammen, daß die sachliche Notwendigkeit des Fortschritts von Kant zu Fichte sich in dieser zweiten Entwicklung des deutschen Idealismus wiederholte und mit der abermaligen Aufhebung des Ding-an-sich-Begriffes zur Auflösung aller Wirklichkeit in Bewußtseinsphänomene führte. Dies geschah in der von Schuppe eingeführten „immanenten" Philosophie, deren Vertreter Mühe hatten, an der Gefahr des Solipsismus vorüberzukommen. Zum anderen Teil wurden die Auffassungen der Physiker maßgebend, die in den wissenschaftlichen Theorien nur den Zweck einer möglichst einfachen, adäquaten und bequemen Beschreibung der Tatsachen anerkannten und die Leistungen der Wissenschaft als ein Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ansahen. Philosophisch hat das Avenarius, physikalisch am deutlichsten Mach ausgeführt: eine stärkere Akzentuierung nach der Kantischen Seite fand diese Richtung bei Heinrich Hertz und in allerneuster Zeit bei dem französischen Mathematiker Poincaré.

Für die Gegenströmung, die an Kant's transzendentalem Idealismus festhielt und seine Prinzipien in die weiteren Problembildungen hinübergerettet hat, war Kuno Fischer's auf diesen Grundton gestimmte Darstellung des Kritizismus maßgebend. Von ihr aus ist Liebmann der Führer des genuinen Kritizismus der Erkenntnislehre geworden und geblieben: er vertritt ihn reiner und fester als einerseits Riehl, bei dem es an zeitweiligen Konzessionen zugunsten des Positivismus nicht gefehlt hat, und anderseits Volkelt, bei dem sich bereits die Neigung einstellt, die Erkenntnislehre wieder zu einer Metaphysik auszugestalten. Darin aber macht sich nicht nur das Wiedererwachen der Hegelschen Philosophie und der Einfluß Eduard von Hartmann's geltend dessen System als ein Spätling an dem Baume des deutschen Idealismus gereift war, sondern auch die Forderungen des Zeitgeistes, der, nach langer Entfremdung mit wachsendem Interesse zur Philosophie zurückgewendet, von ihr als das ihm Wesentliche eine Weltanschauung auch im theoretischen Sinne verlangt.

Zwei Probleme sind es, die in diesen erkenntnistheoretischen Erörterungen das meiste Interesse auf sich gezogen und die mannigfachsten Lösungsversuche hervorgerufen haben. Das erste ist das Problem der Transzendenz. Welche zentrale Stellung ihm gebührt, kann man sich vielleicht am besten durch eine einfache Überlegung klar machen, die zugleich die Aufgabe der Erkenntnistheorie präzis formuliert. Diese Disziplin kann nicht berufen sein, in die Arbeit der übrigen Wissenschaften hineinzureden, sondern sie setzt diese Arbeit als geleistet voraus. Die anderen Wissenschaften aber entwickeln mit ihrer planmäßigen Anwendung der formal logischen Beziehungen auf die mannigfachsten Erkenntnisgegenstände ihr objektives Weltbild, das den subjektiven Meinungen der Individuen gegenüber eine (von den Ergebnissen der Erkenntnistheorien völlig unberührte) allgemeine und notwendige Geltung besitzt. Dies objektive Weltbild nun bezieht der naive Anspruch unseres Denkens auf eine absolute Realität, zu der es in dem Verhältnis der Abbildlichkeit, der Wiederholung oder in irgend einem ähnlichen stehen soll. So erhebt sich die letzte Frage aller Wissenschaft: welches ist dies Verhältnis des Objektiven zum Realen? Sie wurzelt darin, daß die Beziehung des Bewußtseins auf ein Sein oder der Bewußtseinsfunktion auf einen Bewußtseinsinhalt die einfachste und allgemeinste Form ist, auf die uns die Untersuchung der synthetischen Tätigkeit des Denkens führt. Diese Grundfrage aber bedeutet vom Standpunkt des naiven Denkens nichts anderes als das Problem, ob und wieweit das Bewußtsein in der Erkenntnis sich auf eine transzendente, von ihm selbst real verschiedene Wirklichkeit beziehen kann. Die Beantwortung dieser Frage ist die Erkenntnistheorie: will man sie, weil eine Behauptung über das Verhältnis des Bewußtseins zum Sein immer

auch zugleich eine Behauptung über das Sein selbst ist, — will man sie deshalb auch Metaphysik nennen, so ist das gleichgültig. Viel wertvoller ist es, zu betonen, daß wir für die Beantwortung dieser Frage keine anderen Argumente haben, als die, welche uns die besonderen Wissenschaften selbst an die Hand geben.

Das andere Hauptproblem ist noch immer das der Kausalität, — seit Hume und Kant wohl dasjenige, welches den breitesten Raum in der Philosophie einnimmt. In den endlosen Diskussionen, die es noch immer erfährt, ist als das Neue und für die Zukunft Bedeutsame seine Beziehung auf den Begriff des Gesetzes zu bezeichnen. Kant hat beide in unlösbare Verbindung gebracht, indem er die Geltung des ursächlichen Verhältnisses a priori davon abhängig machte, daß die Ursache der Wirkung ihr Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimme. So sehr daher in der individuellen Verwickeltheit des einzelnen Geschehens Kausalfolgen möglich sind, die in ihrer inhaltlichen Eigenart sich nicht wiederholen, so lassen sie sich doch immer in elementare Kausalverhältnisse auflösen, die eine Bestimmtheit der Zeitfolge durch eine allgemeine Regel aufweisen, also den Charakter der Gesetzmäßigkeit an sich tragen. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so erhellt er die mannigfach abgestufte Verschiedenheit des Verhältnisses, worin sich die einzelnen Wissenschaften zu der Aufgabe befinden, Gesetze zu erforschen. Es wird solche Disziplinen geben, die ihren Gegenständen kein anderes oder kaum ein anderes Interesse als dieses abgewinnen können, — und andere dagegen, bei denen, der wertbestimmten Eigenart ihrer Gegenstände wegen, dies Interesse völlig hinter anderen zurückstehen muß. Die Bedeutsamkeit dieser Verhältnisse für den oben berührten Unterschied von Natur- und Kulturwissenschaften liegt auf der Hand: sie stellt eine Reihe tiefgreifender Aufgaben, deren Bearbeitung erst eben begonnen hat.

Die Kausalität gilt vielfach als die wichtigste der Kategorien: mit welchem Rechte, bleibe hier dahingestellt. Aber was hier entwickelt wurde, zeigt an einem jedenfalls hervorragenden Beispiele, daß die letzten Entscheidungen der Erkenntnistheorie ebenso wie der Methodologie an der Lehre von den Kategorien hängen. Diese sind eben die synthetischen Formen, in denen wir Gegenstände allein denken und deshalb auch allein erkennen können. Diese Kategorien sind aber deshalb auch in allen unseren Urteilen die Formen des Subjekt und Prädikat aufeinander beziehenden Denkens; sie stellen die Relationen dar, auf deren allgemeine und notwendige Geltung im Urteil Bejahung oder Verneinung gerichtet ist. Deshalb ist die Schöpfung einer Kategorienlehre ein gleichmäßiges Interesse für reine Logik, für Methodologie und für Erkenntnistheorie; sie allein kann das Bindeglied für alle drei Teile der logischen Gesamtwissenschaft als des Inbegriffs der theoretischen Philosophie werden.

Ansätze zur Lösung dieser Hauptaufgabe der zukünftigen Logik finden sich in der Literatur aller jener drei Teile verstreut; aber es fehlt noch, wie es scheint, an dem entscheidenden Prinzip zur Gestaltung eines Systems. Hartmann's „Kategorienlehre", in dieser Hinsicht entschieden die bedeutendste und eigenartigste Erscheinung seit Hegel, ist in ihrem geistvoll gegliederten Aufbau schließlich doch auf metaphysische Voraussetzungen gegründet. Aber das System der Kategorien, wie es hier als die fundamentale Aufgabe gemeint ist, wird nur auf rein logischen Prinzipien beruhen dürfen.

Literatur.

(In der Reihenfolge der Behandlung im Text.)

Drobisch, M. W., Neue Darstellung der Logik. 1836. 5. Aufl. 1887.
Liard, L., Les logiciens Anglais contemporains. 1878. Deutsch von J. Imelmann. 1880. 2. Aufl. 1883.
Lange, Alb., Logische Studien. 1877.
Ulrici, System der Logik. 1852.
— Compendium der Logik. 1860. 2. Aufl. 1871.
Überweg, Fr., System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 1857. 5. Aufl. 1882.
Erdmann, Benno, Logik. I. Bd. 1892.
Husserl, Edm., Logische Untersuchungen. 2 Teile. 1900 u. 1901.
Brentano, Fr., Psychologie. I. Bd. 1874.
Bergmann, J., Reine Logik. 1879.
— Die Grundprobleme der Logik. 1882.

Sigwart, Chr., Logik. 2 Bde. 1873 u. 1878. 2. Aufl. 1889 u. 1893. 3. Aufl. in Vorbereitung.
— Die Impersonalien. 1888.
Lotze, R. H., Logik als I. Bd. des Systems der Philosophie. 1874. 2. Aufl. 1881.
Windelband, W., Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil in der Straßburger Festschrift für E. Zeller. 1884.
Wundt, W., Logik. 2 Bde. 1880 u. 1883. 2. Aufl. 1893 u. 1895.
Mill, J. St., A system of Logic, ratiocinative and inductive. 1843. Deutsch von J. Schiel. 1849.
Jevons, Stanley Principles of science. 1874. 2. Aufl. 1877.
Rickert, H., Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
— Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
Fischer, Kuno, Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre. 1852. 2. Aufl. 1865.
Göring, K., System der kritischen Philosophie. 2 Tle. 1874 f.
Dühring, Eug., Natürliche Dialektik. 1865.
Schuppe, W., Erkenntnistheoretische Logik. 1878.
Avenarius, R., Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. 1888 u. 1890.
— Der menschliche Weltbegriff. 1891.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1886. 2. Aufl. unter dem Titel: Die Analyse der Empfindung und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 1900.
Hertz, H., Die Prinzipien der Mechanik. 1894.
Poincaré, H., Science et hypothèse, deutsch von Lindemann. 1904.
Liebmann, Otto, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 3. Aufl. 1900.
— Gedanken und Tatsachen. 2 Bde. 1881—1904.
Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus. 2 Bde. 1876, 1879, 1887.
Volkelt, Joh., Erfahrung und Denken. 1886.
Hartmann, E. v., Kategorienlehre. 1896.
Windelband, W., Zum System der Kategorien, in der Festschrift für Sigwart. 1900.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

VOLUME 2

Die Philosophie

im

Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.

Festschrift für Kuno Fischer

unter Mitwirkung

von

B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert,
E. Troeltsch, W. Wundt

herausgegeben

von

W. Windelband.

II. Band.

HEIDELBERG.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1905.

Verlags-Archiv Nr. 9.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt von Band II.

	Seite
Rechtsphilosophie von Emil Lask	1
Geschichtsphilosophie von Heinrich Rickert	51
Ästhetik von Karl Groos	136
Geschichte der Philosophie von Wilhelm Windelband	175

Rechtsphilosophie.

Von

Emil Lask.

Trotz der so lebhaften Beschäftigung unserer Zeit mit den Problemen des Gesellschaftslebens zeigt die eigentliche Spekulation der Gegenwart gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet nur eine geringe Selbständigkeit und immer noch eine starke Abhängigkeit von den großen Systembildungen des deutschen Idealismus. Das mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß bei der Darstellung derjenigen modernen rechtsphilosophischen Theorien, die überhaupt noch die Fühlung mit den letzten Fragen der Weltanschauung bewahrt haben (Abschnitt I), zuweilen auf Kant und Hegel zurückverwiesen wurde. Ungeachtet eines solchen Mangels an Originalität in den grundlegenden Problemen ist jedoch der Stand der Rechtsphilosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts kein trostloser. Denn die gerade in der jüngsten Zeit lebhaft beginnende, äußerst zukunftsreiche methodologische Bewegung (Abschnitt II) wird die Rechtsphilosophie von neuem zu der Erkenntnis zwingen, daß aller Streit um die Methode empirischer Kulturwissenschaften über die bloße Methodologie hinausweist und erst in einem System überempirischer Werte seine endgültige Entscheidung findet.

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

a) Die Methode.

Auch der Rechtswissenschaft hat erst das neunzehnte Jahrhundert die volle Selbständigkeit und, wie es scheint, endgültige Befreiung aus der metaphysischen Spekulation gebracht. Seitdem besteht eine klare Scheidung, aber immer noch ein starkes gegenseitiges Mißtrauen zwischen „philosophischer“ und „historischer“ Richtung. Wer sich nicht mit „allgemeiner Rechtslehre“ oder sonstigen verallgemeinernden Sublimierungen empirischer Wissenschaftsergebnisse begnügen will, sondern es heute noch wagt, von der Rechtsphilosophie die Ergründung einer absoluten Bedeutung des Rechts und seiner Beziehungen zu anderen unbedingten Werten zu verlangen, der verfällt von vornherein dem schweren Verdacht der „naturrechtlichen Ketzerei“. Muß wirklich — so hat darum die Lebensfrage der modernen Rechtsphilosophie stets gelautet — jede nicht empiristische Philosophie des Rechts mit der alten, durch eine glänzende Entfaltung der positiven Wissenschaft bei Seite geschobenen Metaphysik des Rechts zusammenfallen?

Das Naturrecht war eine Frage nach dem absoluten Sinn von Recht und Gerechtigkeit, und dadurch wurde es zu einem welt- und problemgeschichtlichen Prinzip, dessen unvergängliche Bedeutung durch keinerlei — wenn auch methodisch noch so unentbehrliche — Berichtigungen wesentlich getrübt werden kann. Diese absolute, transzendentalphilosophische Tendenz hat mit ihm jede denkbare Wertspekulation, auch jede „kritische“, gemeinsam.

Grundverschieden wird dagegen von der Naturrechtsmetaphysik und von der kritischen Rechtsphilosophie das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit bestimmt, und diese Differenz, die unmittelbar ins Leben eingreift und doch auf tiefe Gegensätze der theoretischen Philosophie zurückgeht, eröffnet die Möglichkeit, eine scharfe Abgrenzung zwischen dem Naturrecht und einer metaphysikfreien Rechtsphilosophie vorzunehmen.

Der kritischen Wertlehre gilt im Unterschiede zu jeder platonisierenden Zweiweltentheorie die empirische Wirklichkeit

als einzige Art der Realität, zugleich aber als Schauplatz oder Substrat überempirischer Werte, allgemeingültiger Bedeutungen. Sie läßt deshalb auch nur eine juristische Einweltentheorie zu, nach ihr gibt es nur einerlei Art von Recht: die empirische Rechtswirklichkeit. Aber aus der notwendigen Auseinanderhaltung von Wert und empirischem Wertsubstrat folgt die grundlegende Zweidimensionalität der Betrachtungsweise, der Dualismus philosophischer und empirischer Methode. Die Philosophie betrachtet die Wirklichkeit lediglich unter dem Gesichtspunkte ihres absoluten Wertgehaltes, die Empirie lediglich unter dem ihrer tatsächlichen Inhaltlichkeit. Die Rechtsphilosophie muß nach dieser Anschauung Rechtswert-, die empirische Rechtswissenschaft Rechtswirklichkeitsbetrachtung sein.

Allein die prinzipielle Stellung der Rechtsphilosophie als Wertspekulation bedarf noch einer Präzisierung durch einige allgemeine Bemerkungen über die verschiedenen Erscheinungsformen des Wertes. Auf dem Standpunkt des kritischen Dualismus von Wert und Wirklichkeit lassen sich nämlich zwei Ausprägungen, gleichsam zwei Aggregatzustände des Wertes schon formallogisch leicht voneinander scheiden. Der Wert kann entweder als Werteinmaligkeit ebenso einzigartig sein wie das unendlich mannigfaltige empirische Wirklichkeitssubstrat, an dem er „haftet“, oder als Wertgemeinsamkeit einer Mehrheit einzelner Wirklichkeitsinhalte zukommen. Fast die gesamte Philosophie hat es mit der letzteren Wertart, mit Wertgemeinsamkeiten also oder Werttypen zu tun, und es gilt mit Recht als ihre Aufgabe, den idealen Kosmos, das nach Über- und Unterordnung abgestufte Reich solcher formaler Bedeutungen, z. B. der theoretischen, ethischen, ästhetischen, in seiner systematischen Gliederung zu enthüllen. Daß aber der Werttypus die einzige logische Form des Wertes sein müsse, ist ein bloßes, wenn auch durch sein Alter ehrwürdiges Vorurteil. Es ist schlechterdings nicht einzusehen und niemals eine Begründung dafür auch nur versucht worden, warum die Absolutheit des Geltens, die Allgemeingültigkeit des Wertes an die logische Struktur der Allgemeinbegrifflichkeit gebunden sein soll, warum sie nicht ebensogut auch die der unvergleichbaren Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit an sich tragen könne. Die Erhabenheit des Wertes wird durch diese zweite Möglichkeit in keiner Weise berührt; der Wert kann als Wertindividualität

um nichts weniger eine über alle empirische Wirklichkeit herausgehobene, er kann eine in ebenderselben Höhe über ihr schwebende Sphäre bedeuten wie der Werttypus, wofür sich schon als formallogisches Symptom anführen ließe, daß die Wertindividualität wohl die Einmaligkeit, nicht aber auch die unendliche Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit teilt. Also lediglich eine ganz unvollkommene Analogie, höchstens eine Art Parallelstruktur würde auch in diesem Fall zwischen Wert und Wirklichkeit bestehen. Der Wert in der Gestalt der Werteinmaligkeit, der aus lauter Gliedindividualitäten zusammengesetzten einmaligen Wertreihe, muß, wie man ihn auch schließlich im Verhältnis zu den formalen Werten teleologisch rangieren mag, jenseits aller spezifischen Bestimmtheit der einzelnen typischen Wertbedeutungen (der theoretischen, der ethischen usw.) stehen. Alle Isoliertheit, Vereinzelung und gleichsam Bedürftigkeit des Inhaltes muß in konkrete Allseitigkeit, in gänzliche Durchdrungenheit und Homogeneität übergeführt sein.

Schon daraus wird klar, daß die Rechtsphilosophie als Lehre vom spezifischen Rechtswert ebenso wie die Logik, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die übrigen philosophischen Disziplinen nur Werttypuslehre sein kann. Ob es freilich einen eigentümlichen Wert des Rechtes gibt, der sich den übrigen koordinieren läßt, oder in welchen sonstigen Beziehungen der Rechtswert zu anderen Werten steht — danach soll jetzt noch nicht gefragt werden. Hier kommt es vorläufig nur auf das methodische Verhältnis des Werttypus zur Empirie an. Es wurde schon angedeutet, daß der Wert bereits in der Gestalt der Werteinmaligkeit hinter der unendlich mannigfaltigen Inhaltsfülle des Empirischen zurücksteht. Der Werttypus vollends entfernt sich von der konkreten Gegebenheit noch weiter, da er ja für eine unbegrenzte Zahl einzelner Verwirklichungsfälle die absolute Vorbildlichkeit in sich zusammenfaßt. Das verleiht ihm im Gegensatz zur unwiederholbaren Werteinmaligkeit den Charakter der Wertformel. Wie z. B. die Urteilslehre die allgemeingültige Bedeutungsformel ergründet, die in jedem Urteil gemäß seinem absoluten Wahrheitszwecke stecken muß, so sucht die Rechtsphilosophie die allgemeingültige Rechtswertformel, den formalen absoluten Zweck jedes einzelnen geschichtlichen Rechts, den systematisch gegliederten Inbegriff von Postulaten, die an jede empirische Rechtswirklichkeit ergehen, oder wie

Stammler sagt, das Recht des Rechtes, das richtige Recht. Rechtsphilosophie ist die Aufsuchung des transzendentalen Ortes oder der typischen Wertbeziehungen des Rechts, die Frage nach seinem Eingespanntsein in einen Weltanschauungszusammenhang.

Zu weit und vieldeutig ist es deshalb, wenn man die Rechtsphilosophie als Lehre vom „Begriff des Rechts“ definiert. Begriffsbildung ist stets das Produkt einer bestimmten Methode. Ein „Begriff“ des Rechts wird darum nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den verschiedenen das Recht behandelnden Einzelwissenschaften gebildet. Es gibt einen philosophischen, einen juristischen und einen sozialen Rechtsbegriff.

Die allgemeinsten Kriterien der Wertspekulation sollten bisher nur soweit herausgearbeitet werden, als unbedingt nötig ist, um den Kontrast mit dem metaphysisch gerichteten Naturrecht klar hervortreten zu lassen. Im Gegensatz zur kritischen Auseinanderhaltung von Wert und Wirklichkeit und zur Lehre von der Unableitbarkeit des geschichtlich Gegebenen aus der abstrakten Wertformel erstrebt die rationale Metaphysik eine Hypostasierung überempirischer Werte zu realen selbständigen Lebensmächten und dadurch eine Überbrückung und Vermengung von Wert und Wirklichkeit.

In diesem Sinne ist jedes Naturrecht metaphysischer Rationalismus; es hypostasiert Rechtswerte zu Rechtswirklichkeiten. Um aber diesen Kern aller Naturrechtlerei in Schärfe zu erfassen, muß man sich erst darüber verständigen, was denn auf dem Gebiete des Rechtes „empirische Realität“ im Gegensatz zum bloßen Werte bedeuten kann. Ohne auf eine methodologische Untersuchung des kulturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriffs eingehen zu müssen, kann man zur Entscheidung dieser Frage sich vorläufig darauf beschränken, den komplizierten Begriff der Rechtswirklichkeit — in Übereinstimmung mit Erörterungen von Bergbohm, dem hierin z. B. Hegel, Stahl und Bruns vorangegangen waren, — in die Unterarten der formellen und der materiellen Positivität zu zerlegen. Entsprechend dieser Einteilung dürfte auch das Naturrecht in eine formelle und eine materielle Vermischung von Wert und Wirklichkeit zerfallen.

Die formelle Rechtspositivität ist nichts anderes als eine Art des Geltens. Eine Art des Geltens erscheint darum hier als „empirische Realität“ und folglich als naturrechtliches Verdinglichungsprodukt. Das Hypostasieren wirkt in diesem Falle als

Umdeutung der einen Geltungsart in eine andere, einer absoluten Normativität in eine empirische oder kurz als Verwandlung der Vernünftigkeit in die äußere Verbindlichkeit des Rechts. Denn in der äußeren unbedingten Verbindlichkeit für Gemeinschaftsorgane und Gemeinschaftsglieder besteht das Wesen der positiven Rechtsnorm. Nun lautet die daran anknüpfende These des formellen Rechtspositivismus, daß diese positive Normativität den Grund ihres bindenden Charakters lediglich in der Autorität einer menschlichen Gemeinschaft findet. Gerade dieser Zusammenhang zwischen Gemeinschaftsautorität und Verbindlichkeit repräsentiert das formelle Rechtskriterium, das vom Naturrecht zersetzt wird. Das Naturrecht läßt nämlich die äußere Gebundenheit der Gemeinschaftsglieder unvermittelt aus der absoluten Bedeutung eines Rechtspostulates, also aus seiner rein ideellen Dignität — emanatistisch — hervorgehen. Dadurch scheidet das Kriterium der Gemeinschaftsautorität gänzlich aus, und an seine Stelle tritt die Vernunft als eine höhere formelle Rechtsquelle, aus der „Recht" emaniert ohne und gegen menschliche Satzung, so daß also mit der Vernunft nicht übereinstimmendes Recht auch formell nichtig wird.

Es ist Bergbohms Verdienst gewesen, gerade den formell naturrechtlichen Spuren, ja den bloß verdächtigen Ansätzen zur Naturrechtsgläubigkeit innerhalb der neueren Rechtswissenschaft nachgegangen zu sein. Ein ausdrückliches Bekenntnis zum formellen Naturrecht findet sich jedoch heute fast nur in der katholischen Rechtsphilosophie, wie sie z. B. von Cathrein, v. Hertling, Gutberlet und anderen vertreten wird.

Allein es gibt in der Vergangenheit und in der Gegenwart rechtsphilosophische Theorien, die man ohne weiteres als naturrechtlich bezeichnet, auch wenn sie die metaphysische Rechtsquellenlehre ausdrücklich ablehnen. Will man nicht jeden Glauben an absolute Maßstäbe des Rechts, also überhaupt alle Arten von Wertbetrachtung, mit dem Naturrecht zusammenwerfen, so muß es neben dem formellen Naturrecht noch ein materielles geben, das ebenso wie jenes im Gegensatz zur kritischen Wertspekulation steht. Wie das formelle Naturrecht in einer Verdunklung der Wirklichkeitsform des Rechts, seines spezifischen Normcharakters bestand, so muß das Naturrecht im materiellen Sinne dem materiellen Positivitätsmoment oder der empirischen Inhaltlichkeit des Rechts verderblich sein. In diesem Fall kann

die „Realität", die der metaphysischen Hypostasierung verfällt, nur in der individuellen Inhaltsfülle und geschichtlich bedingten Konkretheit der positiven Rechtsbestimmungen liegen, also gerade in demjenigen Moment, das nach der kritischen Anschauung die transzendentale Prärogative der empirischen Wirklichkeit ausmacht. Aus einem System abstrakter Wertformeln glaubt der Naturrechtler einen Bestand von Rechtsnormen deduzieren zu können, der seiner Inhaltlichkeit nach einer weiteren Individualisierung nicht bedarf und ohne jede Berücksichtigung konkreter historischer Zusammenhänge überall als Recht eingeführt zu werden geeignet ist. Es ist dabei sehr wohl möglich, daß ein solcher Inbegriff von aufgestellten Sätzen ausschließlich seiner Inhaltlichkeit nach für fertig und erschöpfend gehalten wird, daß ihm hingegen die formelle Rechtsqualität nach der Meinung seines Urhebers erst durch Einführung seitens der positiven Gesetzgebung zuwachsen soll. Hier läge also ein ausschließlich materielles Naturrecht vor, während umgekehrt das Naturrecht im formellen Sinne das materielle Moment wohl stets involvieren wird. An dieses materielle Moment wird meist gedacht, wenn dem Naturrecht die Aufstellung eines für alle Zeiten und Völker gültigen Idealkodex zum Vorwurf gemacht wird.

Das Naturrecht ist unhistorischer Rationalismus und Metaphysik; keineswegs aber braucht es mit einer naturalistischen Metaphysik zusammenzufallen. Vielmehr ist die in der Geschichte der Naturrechtstheorien so häufig auftretende naturalistische Unterströmung lediglich als eine Abart des materiellen Naturrechtsgedankens zu begreifen. Ebenso nämlich wie der unveränderliche Vernunftwert kann die überall gleiche „Natur" das spekulative Prinzip abgeben für die Herausreißung und Isolierung abstrakter Partialinhalte aus der konkreten Fülle des Gegebenen. Nicht Wertformeln, sondern naturgesetzliche Abstraktionen werden dann zu selbständigen Realitäten verdichtet. In dem Worte „Naturrecht" stecken eben mehrere selten genügend geschiedene Bedeutungen von „Natur". „Natur" bedeutet erstens — zumal im formellen Naturrechtsbegriff — die Allgemeingültigkeit oder Absolutheit im Gegensatz zur bloß relativen Geltung der menschlichen Satzung und zweitens die inhaltliche Allgemeinheit entweder der Vernunft oder der Natur im Gegensatz zur individuellen Besonderheit.

Es ist notwendig, dem Naturrecht die engere Bedeutung einer hypostasierenden Metaphysik im Unterschiede zur absoluten Wertbetrachtung überhaupt zu geben. Nur bei dieser Fassung läßt sich die einmütige Auflehnung der positiven Wissenschaft gegen das Naturrecht schon aus allgemeinsten erkenntnistheoretischen Gründen rechtfertigen. Freilich krankt, wie neuerdings wiederum Bergbohm gezeigt hat, die gesamte Polemik gegen die Ungeschichtlichkeit des Naturrechts an einer ungenügenden Scheidung des formellen und des materiellen Moments. Gerade die formell-positivistische Rechtsquellenlehre jedoch, auf die Bergbohm das Kriterium der historischen Methode ausschließlich abstellen will, hat mit dem Prinzip der Geschichtlichkeit nur insofern einen gewissen Zusammenhang, als der Begriff der positiven Rechtsquelle auf die Erforderlichkeit eines „äußerlich erkennbaren", „geschichtlich nachweisbaren" Rechtsbildungsprozesses hinausläuft. Im übrigen ist das bei dieser ganzen Opposition gegen das Naturrecht vorwaltende Interesse so formalistisch und so sehr auf die Reinhaltung des — wenn auch empiristischen — Rechtsbegriffes gerichtet, daß man es in seiner Totalität lieber als ein empiristisches oder positivistisches denn als ein rein „historisches" terminologisch zusammenfassen möchte.

Fast sämtliche Anhänger absoluter rechtsphilosophischer Wertprinzipien im neunzehnten Jahrhundert — so z. B. Stahl, Trendelenburg, Lasson — haben den Empirismus auf sich wirken lassen und eine Versöhnung der Spekulation mit der positiven Rechtswissenschaft zum mindesten angestrebt. In neuester Zeit hat vor allem Stammler die Einordnung des Rechts in absolute Zweckzusammenhänge mit der Ansicht zu vereinigen gewußt, daß die „formale Gesetzmäßigkeit" oder „gegenständliche Richtigkeit" lediglich einen Maßstab für oder eine unbedingte Anforderung an das Recht, ein Ziel für den Gesetzgeber, nicht aber eine äußerlich verbindliche Norm für das Zusammenleben der Menschen bedeuten kann. So erfüllt die kritische Wertspekulation die Forderung Bergbohms, Philosophie des positiven Rechts zu sein.

Eine klarere Erfassung der Ziele rechtsphilosophischer Forschung bahnt sich jetzt hauptsächlich dadurch an, daß das in der Gegenwart vor allem von Windelband geltend gemachte Fundamentalprinzip aller philosophischen Besinnung, die Scheidung

von Wert- und Wirklichkeitsbetrachtung, auch bei den Vertretern der Rechts- und Sozialphilosophie immer mehr Anerkennung gewinnt. Fast das gesamte vorkantische Naturrecht hatte sich von der für den Naturalismus typischen Verschwommenheit noch nicht frei zu machen gewußt, wonach der allgemeinen Naturgesetzlichkeit heimlich zugleich eine Wertbedeutung untergeschoben wird. Hegel und nach ihm viele Spätere, wie Stahl und Lasson, haben die hieraus notwendig folgende Orientierungslosigkeit und Willkürlichkeit der naturalistischen Ausleseprinzipien gegeißelt. In der neuesten Zeit hat der marxistische Naturalismus eine methodische „Rückkehr zu Kant" auf sozialphilosopischem Gebiet hervorgerufen. Diese „Neukantische Bewegung", wie Vorländer sie nennt, an deren Spitze Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger stehen, beginnt sich jetzt auch innerhalb des Sozialismus auszubreiten und zählt Marxisten wie Struve und Woltmann zu ihren Anhängern. Sie kämpft gegen die Alleinherrschaft der „genetischen" Erklärung, die sie durch die „systematische" Erwägung über die absolute Berechtigung des kausal Entstandenen nicht verdrängt, sondern ergänzt sehen will. In der Gruppe der Neukantianer macht sich dabei ein starker Intellektualismus in der philosophischen Fragestellung bemerkbar, die Neigung, alle Wertprobleme für rein erkenntniskritische oder methodologische zu halten. In den Erörterungen über die „Gesetzmäßigkeit" und oberste „Einheit" des Sozialen gehen die Bedeutungen von sozialphilosophischer Methode, absolutem Sinn des Sozialen selbst und methodischer Form der empirischen Sozialwissenschaft oft ununterscheidbar ineinander über. Allein die Grenzlinie zwischen Philosophie und Empirie wird überall streng beobachtet.

Im engsten methodischen Zusammenhang mit dem Begriff der kritischen Rechtsphilosophie steht die gleichfalls durch Stammler von neuem aufgeworfene Frage nach der Berechtigung einer mit absoluten Maßstäben richtenden und dadurch von der empiristischen Disziplin gleichen Namens unterschiedenen Politik. Die Rechtsphilosophie gehört als Werttypuslehre der systematischen Wertwissenschaft an. Die Bedeutungszusammenhänge, die sie zu erforschen hat, weisen deshalb nicht nur diejenige Disparatheit gegenüber den Wirklichkeitszusammenhängen auf, die überhaupt zwischen Wert und Wirklichkeit besteht, sondern entbehren überdies jenes partiellen Parallelismus der Struktur, der zwischen der Werteinmaligkeit und der empi-

rischen Wirklichkeit immerhin noch statt hat. Nichtsdestoweniger zeigt auch der Werttypus darin eine der Wirklichkeit gleichsam zugekehrte Seite, daß diese doch wenigstens als sein Substrat angesehen werden darf. Die Folge davon ist, daß jede Werttypuslehre zwei Möglichkeiten des Operierens mit dem formalen Werte zuläßt: ein reines Systematisieren der absoluten Bedeutungen untereinander, also ein bloßes Verweilen im Reiche der Werte selbst und außerdem ein Berücksichtigen der einzelnen Wertverwirklichungen. Dadurch wird die Stellung der Rechtspolitik, auf die es Stammler in letzter Linie allein ankommt, zur rein systematischen Rechtsphilosophie verständlich. In der Politik gerät der Wert unter den Gesichtspunkt der Verwirklichung im einzelnen; der Wert wird zur Norm oder zum Postulat. Der Wertbegriff ist das sachliche Prius des Normbegriffs. Da jedoch gerade aller rechtsphilosophischen Betrachtung der Gedanke an eine durch menschlichen Willen realisierbare Einführung der Werte ins Leben immanent ist, so ist es nicht zu verwundern, daß auf diesem Gebiete der normative Hintergrund des Wertbegriffes von vornherein heimisch ist. Im Unterschied zur reinen Systematik bedeutet somit das Verfahren der Politik ein Konfrontieren des einzelnen Falles mit dem formalen Wert, eine Prüfung des individuell Gegebenen auf seine Übereinstimmung mit dem formalen Endzweck. —

Die Vergleichung von Rechtsphilosophie und Rechtsmetaphysik hat ergeben, daß die kritische Wertspekulation, weit entfernt, den Empirismus abzulehnen, ihn vielmehr bestätigt und begründet. Allein die Kehrseite hiervon muß ebenso energisch betont werden: daß die Spekulation sich dann sofort gegen denselben Empirismus und zwar insbesondere gegen den historischen, zu wehren hatte, sobald er sich anmaßte, selbst als Philosophie aufzutreten. Es ist ja ein in der Gegenwart weit verbreiteter Wahn, daß gerade auf sozial- und rechtsphilosophischem Gebiet aus den Grundgedanken der „historischen Schule“ sich eine Weltanschauung gewinnen lasse.

Beim ersten Anblick scheint in der Tat der Dualismus wertender und nichtwertender Betrachtung durch die Existenz der historischen Kulturwissenschaften durchbrochen zu werden, wenn man bedenkt, daß in diesen Disziplinen die Wirklichkeit mit Rücksicht auf objektive Kulturbedeutungen bearbeitet wird. Um trotzdem auch deren komplizierteren empiristischen Charakter

aufs schärfste herauszustellen, hat Rickert hervorgehoben, daß hier die Berücksichtigung der Kulturbedeutungen nicht als direkte Wertbeurteilung, sondern lediglich als rein theoretische Wertbeziehung, also als Mittel der bloßen Wirklichkeitsumformung aufzufassen sei. Die Aufgabe der Kulturwissenschaften besteht nicht darin, die absolute Geltung der Kulturbedeutungen zu ergründen, sondern darin, die bloß empirische und zeitliche Tatsächlichkeit ihres Auftretens herauszuarbeiten, die sich allerdings dem ursprünglichen Wirklichkeitsmaterial gegenüber schon als ein methodologisches Ausleseprodukt darstellt. Wer der Geschichte Wertmaßstäbe entnehmen will, der müßte konsequenterweise alles das für wertvoll halten, was dem Historiker als Wissenschaftler zur Darstellung des historischen Zusammenhangs als bedeutsam erscheint; er müßte, wenn man es methodologischer ausdrückt, einfach das Produkt einer empiristischen Tendenz verabsolutieren. Der Historismus ist in der Tat nichts anderes als eine empirische Wissenschaftsmethode, die sich als Weltanschauung gebärdet, eine inkonsequente, unkontrollierte, dogmatische Art des Wertens. Darin gleicht er genau dem Naturalismus.

Doch es scheint, als ob diese Kennzeichnung dem Historismus Unrecht tut. Besagt nicht der Gedanke der Werteinmaligkeit, daß historische Konkretheit und Individualität in das Reich der Werte selbst eingedrungen ist, es also ein historisches Werten gibt? Diese Annahme würde auf eine schwere Täuschung gegründet sein. Gewiß besteht ein Parallelismus der Struktur, eine gewisse formallogische Analogie wie zwischen Werteinmaligkeit und empirischer Wirklichkeit so auch zwischen Werteinmaligkeit und historischer Tatsächlichkeit. Bei beiden erscheint nämlich Individuelles um seiner Bedeutung willen zusammengeschlossen und herausgehoben. Aber diese Ähnlichkeit ist doch keine Identität! Mit demselben Recht, wie man die Werteinmaligkeit historisch nennt, müßte man die gesamte systematische Philosophie, Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, als naturwissenschaftlich bezeichnen — denn eine gewisse formallogische Analogie besteht zweifellos auch zwischen dem Werttypus und der naturgesetzlichen Allgemeinheit. Wer Wertindividualität und historische Faktizität miteinander vermengt, übersieht, daß beide durch die unendliche Kluft voneinander unterschieden sind, die zwischen Sinn und Sein liegt. Als bloßes Pro-

dukt der historischen Begriffsbildung stellt die einmalige Kulturentwicklung einen zeitlichen, kausalverknüpften, realen Zusammenhang dar. In ihm ist folglich das Moment der Zeitlichkeit und die brutale Zufälligkeit des empirischen Grade-So-Seins noch gar nicht überwunden. In der Region der Wertzusammenhänge dagegen darf von zeitlichen Beziehungen nicht mehr die Rede sein, und hierin kann kein Unterschied bestehen zwischen der Werteinmaligkeit und dem System der Werttypen. Alle seit je vom Platonismus des Wertens ausgegangenen Angriffe gegen die Möglichkeit der Wertindividualität stammen ja daher, daß man immer glaubte, die Beibehaltung des Momentes der Werteinmaligkeit müsse unbedingt auch zur Verabsolutierung der bloß zeitlichen Gegebenheit führen.

Die geschichtliche Tatsächlichkeit, als immer noch in der bloßen Zeitlichkeit befangen und in dieser ihrer formellen Faktizitätsstruktur sich überall gleich bleibend, gewährt somit von sich aus kein Prinzip einer Heraushebung des absoluten Wertes, sondern bietet dem Werte lediglich einen Schauplatz dar: die historische Tatsächlichkeit kann, was ja gar nicht bestritten werden soll, gar wohl als ein Orientierungsmittel beim Suchen nach dem absoluten Werte dienen, aber in keinem anderen Sinne, als in dem überhaupt die empirische Wirklichkeit das Substrat für alle Wertbetrachtung, auch für die systematische, abgibt. Auch die Erzeugung der Wertindividualität und die Konstruktion der einmaligen Wertreihe ist ein schöpferisches Verfahren, ein Herausschauen des Wertes aus der Zeitlichkeit. Und daraus folgt, daß der geschichtlichen Wirklichkeit als solcher auch der konkrete oder individuelle Wert nicht einfach entnommen werden kann. Nur auf dieses prinzipielle und formalmethodische Verhältnis kommt es hier an. In populärer und ungenauer Redeweise mag von absoluten historischen Werten gesprochen werden. Pflicht des Philosophen aber ist es, die in solchen Ausdrücken enthaltene quaternio terminorum zu durchschauen. Materiell wird durch diese formellen Auseinanderhaltungen die Bedeutung des geschichtswissenschaftlichen Strebens um keines Haares Breite herabgesetzt. Ja, man kann bei aller Ablehnung des Historismus sogar zugeben, daß in letzter Linie das Regulativ auch der empirischen Geschichtsschreibung in dem Glauben an absolute Werteinmaligkeiten liegt. Aber gerade dadurch wird ja bestätigt, daß nicht die Weltanschauung der Geschichte, sondern höchstens umgekehrt die Geschichte der Weltanschauung zu entnehmen ist.

Der Historismus ist das genaue Gegenstück des Naturrechts, und das macht seine prinzipielle Bedeutung aus. Das Naturrecht will aus der Absolutheit des Wertes das empirische Substrat, der Historismus aus dem empirischen Substrat die Absolutheit des Wertes hervorzaubern. Das Naturrecht zerstört zwar durch die Hypostasierung der Werte die Selbständigkeit des Empirischen. Daß es aber überhaupt an übergeschichtliche, zeitlose Normen geglaubt hat, ist nicht, wie viele meinen, ein durch die historische Aufklärung der Gegenwart widerlegbarer Irrtum, sondern sein unsterbliches Verdienst gewesen. Der Historismus andrerseits — nicht etwa die Historie und die geschichtliche Rechtsauffassung selbst — zerstört alle Philosophie und Weltanschauung. Er ist die modernste, verbreitetste und gefährlichste Form des Relativismus, die Nivellierung aller Werte. Naturrecht und Historismus sind die beiden Klippen, vor denen die Rechtsphilosophie sich hüten muß.

b) Die einzelnen Richtungen.

Den Ausgangspunkt aller neueren rechtsphilosophischen Spekulation bildet die auch von Kant angenommene Begriffsbestimmung, daß das Recht die äußere Regulierung menschlichen Verhaltens zur Erreichung eines inhaltlich wertvollen Zustandes sei. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hat sich eine doppelte Möglichkeit der Einordnung des Rechts in Wertzusammenhänge ergeben. Entweder wurde sein Endzweck ausschließlich in der Vollendung der ethischen Persönlichkeit gesucht, und der Sinn des Gemeinschaftslebens allein an der Erfüllung dieses einen Ideales gemessen. Oder es herrschte die Ansicht vor, daß der Ordnung und den Einrichtungen der menschlichen Gemeinexistenz eine eigene Herrlichkeit, ein eigentümlicher nicht erst irgendwie vom individualethischen abgeleiteter Wert innewohne. Es ist klar, welche Bedeutung der Gegensatz dieser Weltanschauungen gerade für die Rechtsphilosophie haben mußte. Das Recht gehört seiner empirischen Stellung nach zweifellos in den Bereich der „sozialen“ Institutionen. Nur wenn es einen eigenartigen „sozialen“ Werttypus neben dem individualethischen gibt,

kann darum die unbestrittene empirisch-soziale Bedeutung des Rechts auch ein Korrelat in der Sphäre des absoluten Wertes erhalten. Nur in diesem Fall steht es nicht lediglich in einer mechanischen Beziehung zu einem seiner eigenen sozialen Struktur fremden individualethischen Werttypus; sondern ebenso wie dem sozialen Zweckgebiet des Rechts ein eigentümlicher Wert korrespondiert, so gilt auch schließlich das Recht selbst nicht mehr bloß als Mittel, sondern gleichzeitig als ein Bestandteil im gegliederten Bau des „objektiven Geistes", wenngleich es auch nach dieser Anschauung noch keineswegs zum Endzweck verabsolutiert zu werden braucht.

Der rechtsphilosophische Hegelianismus, wie man die über den Individualismus Kants und des achtzehnten Jahrhunderts hinausgehende Spekulation nennen darf, hat darum den ethischen Individualismus als gesellschaftsphilosophischen Atomismus charakterisieren zu können geglaubt. Wenn nämlich wie bei Kant der Wert ungeachtet seiner überindividuellen Geltung ausschließlich an der einzelnen Persönlichkeit haftet, so werden damit alle den isolierten Wertpunkten etwa überbauten Zusammenhänge aus der Region des absoluten Wertes prinzipiell ausgeschlossen. Gegenüber einem solchen rein personalistischen Wertsystem kennzeichnet sich die neue Weltanschauung zunächst als eine Verkündigung transpersonaler Werte, sie stellt dem personalen Werttypus einen gleichsam sachlichen gegenüber. Nicht an Willen und Tat der Persönlichkeit ergeht die absolute Anforderung, sondern, wie schon bei Plato, an die gegenständliche Ordnung der „sittlichen Welt" selbst. Ihre, nicht des einzelnen Menschen Vollendung ist der Endzweck des gesellschaftlichen Daseins. Mit dieser antiken Idee einer „substanziellen Sittlichkeit" hat Hegel den Individualismus des Christentums und der Neuzeit in einer höchsten Synthese zu vereinigen gesucht. Das Recht der individuellen Freiheit soll bei ihm anerkannt sein, aber nur als ein aufgehobenes „Moment", als ein in den Bau des Ganzen sich notwendig einfügendes Glied. Die gesamte Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der sozialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom achtzehnten Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen. In der Gegenwart ist der Kampf dieser Weltanschauungen noch um

keinen Schritt seiner Entscheidung näher gebracht. Ungelöst sind insbesondere all die Fragen geblieben, ob der transpersonale Wert des gesellschaftlichen Lebens dem ethischen Werte als Unterart anzugliedern, ob er den übrigen Werten zu koordinieren oder endlich in eine besondere Gruppe von „Kulturwerten" einzureihen ist. Alle Diskussionen über Individual- und Sozialethik, über die soziale Frage, über Staat und Recht, über Nationalismus und Kosmopolitismus, alle Ansätze einer Kulturphilosophie haben sich im Grunde darum gedreht, ob dem Werttypus des Sozialen eine selbständige Stelle in einem umfassenden Wertsystem gebührt. —

Als Musterbeispiel eines rechtsphilosophischen Kantianismus darf in der Gegenwart Stammler angesehen werden. Ein so großes Gewicht er auch darauf legt, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen als einen eigentümlichen, durch besondere methodologische Kategorien konstituierten Gegenstand einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zu begreifen, das soziale Ideal und die absolute Aufgabe der Rechtsordnung will er trotzdem ausschließlich in den Dienst der individualethischen Norm stellen. Bei ihm findet sich das entscheidende Argument des Kantianismus: da das unbedingte Gesetz für den Menschen der freie, nur durch das Pflichtbewußtsein motivierte Wille ist, kann auch das Endziel des sozialen Lebens nur in der Vereinigung des pflichtmäßigen Wollens aller, in der „Gemeinschaft frei wollender Menschen" bestehen. Als das Absolute an allen sozialen Institutionen gilt so die „Gemeinschaft" im Sinne einer bloßen Koexistenz von individualer Sittlichkeit, einer Verschmelzung dessen, was an den Bestrebungen der Gemeinschafter als allgemeingültig angesehen werden darf. Hier herrscht dieselbe Anschauung, auf Grund deren die individualistische Rechtsphilosophie aller Zeiten den Vertrag als die Willensübereinstimmung ethisch autonomer Wesen zum einzigen Rechtfertigungsprinzip der sozialen Gebilde erhoben hat. Der empirischen Struktur des Sozialen, deren Eigentümlichkeit Stammler im methodologischen Interesse so sehr unterstreicht, korrespondiert keine eigentümliche Wertstruktur.

Durch diese Unterscheidung zwischen empirischer und Wertstruktur des Sozialen fällt auch Licht auf die neueren Versuche, den Sozialismus an den „Gemeinschaftsgedanken" der Kantischen Ethik anzuknüpfen. Sie konnten nur deshalb gelingen, weil das,

was man hierbei für eine sozialistische Weltanschauung ausgab, noch in keiner Hinsicht den individualistischen Gedankenkreis überschreitet. „Menschheit" bedeutet bei Kant nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht daß wir alle Nebenmenschen als Glieder, sondern daß wir sie als Repräsentanten der Menschheit hochhalten, verlangt die Kantische Ethik. Aus ihr folgt kein anderer „Gemeinschaftsgedanke" als der Stammlers. Und ebenso kann sich die ganze Kontroverse über individualistische und sozialistische Wirtschaftsordnung als eine interne Angelegenheit einer rein individualistischen Weltanschauung abspielen. Daneben gibt es allerdings auch sozialistische Systeme, in denen die Forderung einer zentralistischen Wirtschaftsorganisation gerade als Konsequenz einer auch im Sinne des Wertes „sozialen" Weltanschauung auftritt. Lassalle und Rodbertus begründen als Anhänger von Fichte und Hegel das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben damit, daß das Menschengeschlecht als Ganzes seine nur durch die Gattung, nicht durch die einzelnen realisierbaren Aufgaben zu erfüllen habe. Hier wird an ein selbständiges Urbild des Gemeinlebens geglaubt, eine eigene Pracht und Vollendung des menschlichen Gesamtdaseins ersehnt. —

Von besonderer Bedeutung für eine Erneuerung der Rechtsphilosophie ist es geworden, daß durch den Hegelianismus das System der gesellschaftlichen Endzwecke eine viel konkretere Gestalt annahm. Bereits bei Schelling, Hegel, Schleiermacher, Stahl, Trendelenburg und in der Krauseschen Schule wird beständig hervorgehoben, daß nunmehr eine Fülle eigenartiger Ziele und Vorbilder, eine neue Welt von Lebensaufgaben und Bestimmungen entdeckt sei, die nicht dem einzelnen in seiner Vereinzelung zukommen, sondern den Lebensverhältnissen der menschlichen Gemeinschaft als solcher eigentümlich sind. Der reichen Gliederung dieser Zwecke und „Güter", den in ihnen sich ausdrückenden „weltökonomischen Ideen", soll sich die Rechtsordnung genau anpassen und deshalb sich selbst zu einem „organischen Ganzen" oder einem „Organismus" zusammenschließen. Die den einzelnen Lebensverhältnissen wie Eigentum, Familie, Stand, Staat innewohnende Bestimmung (τέλος) soll das „objektive und reale Prinzip der Rechtsphilosophie" werden.

Mit dieser Anschauung verband sich eine Polemik gegen die ausschließliche Ableitung der gesellschaftlichen Welt aus dem

Willens- und Persönlichkeitsbegriff, durch die aber die Kantische Ethik selbst keineswegs getroffen werden sollte. Es besteht nicht nur eine Komprädikabilität, eine gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit zwischen Kantischer und Hegelscher Wertungsart, sondern es muß auch nach der Ansicht des rechtsphilosophischen Hegelianismus die Idee der Persönlichkeit als das oberste τέλος der Rechtsordnung in den Bestand des Gemeinethos mit aufgenommen werden.

Die Reaktion gegen die philosophische Zurückführung aller Rechtsgebilde auf Willens- und Freiheitskollektiva ist eine interessante Parallele zu dem in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts namentlich von Ihering geführten Kampf der positiven Wissenschaft gegen den juristischen Willensformalismus. Ihering selbst hat die Krausesche Schule als eine — freilich recht einflußlose — Vorläuferin in der Bekämpfung der sog. Willenstheorie erwähnt. Von größerem Einfluß auf die positive Wissenschaft sind jedoch die Spekulationen Schellings, Hegels und, wenn man Ahrens glauben darf, auch Stahls gewesen. Neben der hier in erster Linie wirksam gewordenen historischen Schule haben sie zur lebendigeren Erfassung und konkreteren Behandlung des Rechts beigetragen. Andrerseits ist die starke Wirkung, die Rousseaus, Kants und Hegels abstrakte Auffassung auf die positive Jurisprudenz ausgeübt haben, gleichfalls allgemein anerkannt.

Einen weiteren Beleg dafür, wie die Spekulationen über die Struktur der sozialen Welt von der reinen Wertbetrachtung bis in die methodologischen Begriffsbildungsprobleme hinüberreichen, enthält vor allem die Entwicklung des Korporationsbegriffs. Gierke hat eingehend gezeigt, daß auch im Bereiche der Rechtslehre sich der atomisierend-individualistische Geist der Aufklärung in der begrifflichen Zertrümmerung aller genossenschaftlichen Rechtsgebilde bewährt hat. Umgekehrt hat die Rechtswissenschaft, insbesondere die Staatsrechtslehre, ihre Ablehnung der Alleinherrschaft individualrechtlicher Prinzipien oft durch die Weltanschauung des Hegelianismus zu begründen gesucht. Sofern überhaupt Verbindungslinien von den methodologischen Problemen zu letzten Weltanschauungsfragen hinaufreichen, kann in der Tat der juristische Genossenschaftsbegriff, wie ihn z. B. Gierke vertritt, nicht durch eine individualistische Ethik, sondern nur durch die Idee eines eigenen sozialen Werttypus spekulativ fundiert werden. Denn nur die Annahme eines besonderen ge-

sellschaftlichen Zwecksystems ermöglicht in letzter Linie die Konstruktion selbständiger, von der Summierung von Einzelgebilden unterschiedener Wertganzheiten.

Über dem tiefen Zusammenhang zwischen methodologischen und reinen Wertproblemen darf allerdings auf der anderen Seite niemals die formelle Diskrepanz übersehen werden, die infolge grundsätzlicher Verschiedenheit ihrer Ziele stets zwischen empirischer und philosophischer Begriffsbildung besteht. So muß denn auch die von Stahl und anderen angebahnte konkretere Zwecktheorie reinlich abgegrenzt werden gegen die gegenwärtig zum Gemeingut gewordene empirisch-teleologische Lehre von der sozialen Funktion des Rechts und seiner Abhängigkeit von den Interessen der Gesellschaft. Diese empirischen Zusammenhänge leugnet ja auch kein ethischer Individualist. Er leugnet nur, daß ihnen absolute Wertzusammenhänge korrespondieren. Eine in die Wertregion hineinragende Beziehung wird er hier entweder überhaupt bestreiten oder nur eine solche zwischen dem Recht und dem individualen Persönlichkeitswert zulassen, in beiden Fällen aber die entgegengesetzte Anschauung als Verabsolutierung bloß empirischer Erscheinungen von nur relativer Geltung verwerfen. Doch dieser Vorwurf braucht den rechtsphilosophischen Hegelianismus an sich nicht zu schrecken. Denn in formalmethodischer Hinsicht droht er dem einen Wertgebiet nicht weniger als dem anderen. Dem Dualismus philosophischer und empirischer Betrachtungsweise ist ja prinzipiell die Gesamtheit der erfahrbaren Gegenstände unterworfen: auch die das Material der individualistischen Ethik bildenden Willensprozesse bieten eine empirische Seite dar. Die Grenzlinie aber zwischen den nur empirischen und denjenigen Bestandteilen der empirischen Wirklichkeit, denen sich noch ein Wertmoment abgewinnen läßt, eindeutig zu bestimmen — das gehört bereits zu den axiomatischen und unwiderlegbaren Entscheidungen einer jeden in sich geschlossenen Weltanschauung.

Gleichzeitig mit dem philosophischen Willensdogma beseitigt der Hegelianismus noch eine andere Konsequenz der Kantischen Rechtsphilosophie. Nach individualistischer Auffassung muß das Recht seiner sozialen Struktur nach gänzlich aus der Wertsphäre herausfallen. Es kann streng genommen nur als selbst empirische Maschinerie zur Erhaltung überempirischer Freiheitszwecke begriffen werden. Es läßt sich deshalb, soll es überhaupt

transzendental charakterisiert werden, nur durch lauter negative Prädikate ausdrücken, die sämtlich von einer bloßen Kontrastierung mit der Moral hergenommen sind. Freilich hat die Kantische Richtung sich nie darauf beschränkt, in strenger Folgerichtigkeit das substantielle Wesen des Rechts lediglich als konträren Gegensatz zur ethischen Innerlichkeit, als bloße Äußerlichkeit und Erzwingbarkeit zu fassen. Stets herrschte auch hier die Überzeugung, daß das Recht selbst an der Heiligkeit der Zwecke Anteil hat, denen es dient. Das läßt sich besonders deutlich schon bei Kant verfolgen, dessen Auflösung aller empirischen Rechtsverhältnisse und Rechtsinstitute in lauter intelligible Freiheitsbeziehungen sich schwer mit der gleichzeitigen Behauptung der Äußerlichkeit des Rechts in Einklang bringen läßt. Den Vorzug der Konsequenz hat gegenüber dem Schwanken Kants zweifellos Fichtes viel strengere Deduktion des Rechtsbegriffs aus einer logischen Analyse des „sinnlichen Vernunftswesens", des „bestimmten materialen Ichs". Auch bei Hegel und Stahl trifft man die zuerst von Fichte transzendental deduzierte empirische Färbung mancher Rechtsbegriffe, besonders des Persönlichkeitsbegriffs, an. In der Gegenwart hat in Übereinstimmung mit Fichtes immanentem Idealismus vor allem Schuppe das metajuristische Apriori des Rechts zu finden gesucht. Nach ihm bleibt der rechtliche Standpunkt bei der Bejahung der einzelnen „räumlich-zeitlichen Bewußtseins-Konkretion" stehen, ohne zur ethischen Wertschätzung des An-sich-Guten, des Bewußtseins überhaupt, überzugehen. Dabei verläßt Schuppe in den grundlegenden rechtsphilosophischen Konstruktionen niemals das charakteristische Schema des Kantianismus, die Entgegensetzung von abstrakter Wertallgemeinheit und einzelnen empirisch-konkreten Exemplaren, sowie die ausschließliche Erläuterung des Rechtlichen durch Vergleichung mit dem Ethischen. —

Erst durch die Einführung eines besonderen sozialen Werttypus wird das Recht selbst als eine soziale Erscheinung in den Bereich des Wertes hineinverlegt. Auch die transzendentale Charakterisierung vermag ihm nunmehr eine — wenn auch eventuell noch so geringe — positive Bedeutung zuzuschreiben und in ihm die wertvollen Gestaltungen des menschlichen Gemeinlebens in wenn auch noch so primitiver und veräußerlichter Form wiederzuerkennen. In diesem Sinne ist das Recht von Jellinek — freilich in einem mehr empirisch-soziologischen Zu-

sammenhange — als „ethisches Minimum“ bezeichnet worden, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß eine solche Würdigung der individualethischen Anschauung verschlossen bleiben müsse. Ähnlich haben Hegelianer wie Lasson das Recht als den noch in die Natürlichkeit versenkten Geist, als eine erste Stufe der Vernunft und Sittlichkeit geschildert. Glänzend ist diese Auffassung bereits von dem noch jetzt einflußreichen Stahl vertreten worden.

Um die Notwendigkeit einer rechtlichen Regulierung des Gemeinschaftslebens zu zeigen, kann man zunächst die Idee einer restlosen Wechseldurchdringung von individueller sittlicher Betätigung und objektivem Ethos fingieren. In dem Idealzustande einer vollendeten Ausgeglichenheit der menschlichen Gemeinexistenz müßten die einzelnen die Endzwecke der Gesamtheit in jedem Augenblicke intuitiv erkennen und in unwandelbarer pflichtmäßiger Gesinnung freiwillig erfüllen. In der theoretischen Philosophie dient die hiermit vergleichbare kritisch ersonnene Fiktion des intuitiven Verstandes dazu, die uns allein beschiedene Art der Bewältigung des theoretischen Zieles, nämlich die Spaltung des Erkennens in allgemeine Begriffe und konkrete Wahrnehmungen, desto schärfer hervortreten zu lassen. Analog mag das praktische Idealbild uns daran erinnern, daß alle erfahrbare Gemeinschaftsordnung sich nur durch die Aufstellung formaler, die sittliche Komplikation des Einzelfalles nicht berücksichtigender Vorschriften aufrecht erhalten läßt. Die Sicherung des Bestandes der sittlichen Welt erfordert aber außerdem die Erzwingbarkeit und Äußerlichkeit der rechtlichen Imperative, und diese Merkmale ergeben zusammen mit der Abstraktheit zugleich den starren traditionellen Charakter des Rechts, der es zu einer die Generationen und geschichtlichen Wandlungen eines Volkes überdauernden Lebensgestaltung macht. Aus der Abstraktheit geht ferner hervor, daß die Rechtsordnung den Ideengehalt des Gemeinethos nicht in seinem vollen konkreten Bestande, sondern nur in seinen äußeren dürftigsten Umrissen auszudrücken vermag.

Dadurch also, daß das Recht zwar die abstrakteste und formalste Gestalt innerhalb des sozialen Werttypus, aber doch immerhin schon ein Minimum des Gemeinethos repräsentieren soll, ist bereits der entscheidende Schritt über die bloß negative Charakterisierung der Kantischen Rechtsphilosophie hinaus getan.

Der erste und noch das neunzehnte Jahrhundert, soweit es solchen Spekulationen überhaupt zugänglich war, beherrschende Versuch, dem Recht seinen transzendentalen Ort in einem System der sozialen Werttypen anzuweisen, ist von der Philosophie Hegels ausgegangen. Hier erhält die Rechtsordnung ihre genaue Stelle in der immer konkreter werdenden Reihe der objektiven Kulturzwecke und wird als eine eigentümliche Entwicklungsstufe des „Geistes“ begriffen. Hegel, nach dessen Ansicht das konkreteste „Recht“, das Recht des Weltgeistes, über alle abstrakteren Regeln und Berechtigungen mit absoluter Souveränität hinweggeht, war trotz seiner Vergötterung sachlicher transpersonaler Institutionen weit davon entfernt, die bloß rechtlichen Formen des Kulturlebens zu verabsolutieren. Viel eher könnte man ihm einen ungerechten Haß gegen alle abstrakte und „formelle“ Gesetzgebung vorwerfen, die ihn dazu verleitet, prinzipiell das Systematische und Werttypische als eine unvollkommene und ergänzungsbedürftige Vorstufe der absolut gesättigten Totalität und Homogeneität des Wertes anzusehen. Das zeigt sich denn auch darin, daß er die „Person“ im rechtlichen Sinne, die aus der lebendigen menschlichen Individualität das bei allen absolut identische Abstraktum der Persönlichkeit oder Rechtsfähigkeit heraussondert, stets als ein aus den substantiellen geistigen Zusammenhängen herausgerissenes Atom charakterisiert. Durchweg vermag er ja das Abstrakte nur als ein der wahren konkreten Unendlichkeit Entfremdetes und wegen seiner Leerheit mit dem Moment der Negativität Behaftetes zu würdigen. Er vergleicht den Standpunkt des Rechts mit der Weltanschauung des späteren Griechentums, in der das eitle spröde Selbst, die in sich befriedigte Einzelnheit, in trotzigem Selbstbewußtsein aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten ist. Was dem Stoizismus nur in der Reflexion das Ansich war, ist durch das Recht zur Wirklichkeit geworden. Es war der weltgeschichtliche Beruf des Römertums, die konkrete Individualität unter die Gewalt der abstrakten Freiheit und des abstrakten Staates zu beugen, ebenso aber auch die konkreten Gestalten der Völkerindividuen dem abstrakten Staatsbegriffe einzuverleiben und sie unter dieser Allgemeinheit zu „zerdrücken“, alle Götter und alle Geister in dem Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln.

An dieser Stelle sei gleich bemerkt, daß in Hegels Lehre auch die in der Jurisprudenz des neunzehnten Jahrhunderts

häufig begegnende methodologische Fassung des Rechtsformalismus wurzelt, wovon jedoch erst im nächsten Abschnitt die Rede sein soll.

Gerade bei den Denkern also, die ein konkretes Urbild des Gemeinlebens postulieren, mußte von jeher die Tendenz bestehen, die Rechtsordnung wegen ihres lediglich regulativen und organisatorischen Charakters für ein bloßes Surrogat des sozialen Ideales zu halten. Wie oft ist der Ausspruch Platos zitiert worden, daß das abstrakte Gesetz, das durchaus Sichselbstgleiche, ungenügend sei, die Ungleichheit und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge gerecht zu ordnen. Alle Revolutionen und Staatsstreiche hat man mit Fichtes Argument zu verteidigen gesucht, daß die rationalen und systematisierbaren Formen der Gesellschaftsordnung, die Güter, in deren Besitz die Zeitalter „gläubig fortgehen auf der angetretenen Bahn", nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen sind, „was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt." Mit Fichte oft übereinstimmend hat Lagarde in dem unpersönlichen, die Tatkraft der Männer und der Nationen lähmenden Zwang der Gesetze, in der Herrschaft von staatlichen Institutionen und Konstitutionen, diesem „caput mortuum der Menschheit", das Unheil der Gegenwart erblicken wollen.

In unserer Zeit hat Tönnies die Abstraktheit des Rechts nicht bloß als ein methodologisches Problem behandelt, sondern in ein Gesamtbild der sozialen Welt einzuzeichnen gesucht. Ähnlich wie Hegel schildert es das spätere Rom: Die Herrschaft über den Erdkreis nähert alle Städte der einen Stadt, schleift alle Unterschiede und Unebenheiten gegeneinander ab, gibt allen gleiche Mienen, Geld, Bildung, Habsucht. Das Recht erzeugt den Begriff der juristischen „Person", eine Fiktion und Konstruktion des wissenschaftlichen Denkens, eine „mechanische Einheit", die der konkreten Vielheit nicht wie die Einheit des organischen Wesens zugrunde liegt, sondern über ihr wie eine begriffliche Gattungseinheit, eine universitas post rem und extra res steht. Immer mehr streift in den letzten Jahrhunderten das Recht seinen organischen Charakter ab, und immer ausschließlicher dient es dem Prinzip der „Gesellschaft" d. h. einem Zustande, in dem die von allen ursprünglichen und natürlichen Verbindungen losgelösten Individuen nur durch die abstrakt vernünftigen Erwägungen gegenseitigen Nutzens und Entgeltes in

Beziehungen zueinander treten. Durch diese Konstruktion des sozialen Rationalismus erhält der in der spekulativen Würdigung Hegels auch für die Philosophie so einflußreich gewordene Gesellschaftsbegriff der klassischen Nationalökonomie seine extremste philosophische Formulierung. Dem System der gesellschaftlichen Abstraktionen stellt Tönnies die „Gemeinschaft" als organischen Typus des Sozialen gegenüber. Sie ist ihrer Struktur nach das Analogon zu Hegels Begriffen des substantiellen Geistes und der sittlichen Totalität, unterscheidet sich jedoch von Hegels ganz kulturphilosophischer Tendenz durch eine viel naturalistischere Färbung, durch die Betonung des Naturhaften und Ursprünglichen. Während alles Gemeinschaftsleben auf der Universalität, der ungebrochenen Einheit der Lebensinteressen beruht, schafft das Recht die technischen Formen für die Isolierung und gesonderte Verfolgung einseitiger, z. B. rein wirtschaftlicher Zwecke, die erst den Grund für den Zusammenschluß wesentlich getrennter, nur in diesem einen Punkt übereinstimmender Willkürsphären abgeben. Die Emanzipation der Individuen aus allen ursprünglichen Gemeinschaftsbanden, die allgemeine Auflösung und Nivellierung, deren bereites Werkzeug auch innerhalb der christlichen Kultur das Recht — insbesondere das römische — war, hat nach Tönnies ihre höchste Verkörperung im modernen Staat gefunden, der sich aus einem echten Gemeinwesen in eine gesellschaftlich-kapitalistische Vereinigung verwandelt habe.

Auch Simmel, der jedoch das Recht nur in gelegentlichen Ausführungen berücksichtigt, hält es ähnlich wie Tönnies für ein Symptom der gerade in der Gegenwart immer mehr um sich greifenden Rationalisierung des Lebens. Vergleichbar mit der Intellektualität einer- und mit dem Geld andrerseits zeige es die Gleichgültigkeit gegen individuelle Eigenart und ziehe aus der konkreten Ganzheit der Erlebnisse einen abstrakten, allgemeinen Faktor heraus. Allein Simmel glaubt, daß der moderne Entpersonalisierungsprozeß nur die Außenseiten des Lebens ergreift, daß also die Persönlichkeit sich zwar mit gewissen Partikelchen ihres Wesens immer mehr unpersönlichen Organisationen unterordne, dagegen desto schärfer ein nicht zu verdinglichender Persönlichkeitskern sich von allen seinen absplitterbaren Bruchteilen unterscheide und unangreifbar erhalte.

Neben solcher Neigung, im Rechte die Verkörperung eines Formalismus zu sehen, der aller Ursprünglichkeit der einzelnen

und der Kultur feindlich ist, hat sich stets die spekulative Anerkennung einer eigentümlichen positiven Wertbedeutung des Rechts aufrechterhalten und in der Gerechtigkeitsidee von jeher ihren allgemeinsten Ausdruck gefunden. Es wäre aber vergeblich, eine einheitliche Definition der Gerechtigkeit versuchen zu wollen. Denn da dieser Terminus einfach die Absolutheit und Apriorität des Rechts als solche aussagen will, so sind in ihm all die Anforderungen zusammengedrängt, die nach den verschiedenen Weltanschauungen an das Recht gestellt werden.

Eine engere Bedeutung hat der Gerechtigkeitsbegriff in den Lehren des Strafrechts angenommen. Die einst so einflußreiche Auffassung, daß in der Bestrafung des Verbrechers die Majestät des Gesetzes wiederhergestellt werde, geht auf Kant und Hegel zurück. Ersetzt können solche „absoluten Strafrechtstheorien" niemals durch die „relativen" werden. Auch im Strafrecht brauchen die Fragen nach dem letzten Sinn und nach dem empirischen „Zweck" einer sozialen Institution einander nicht ins Gehege zu kommen.

Wofern Gerechtigkeit wirklich eine eigentümliche und in sich wertvolle Idee ausdrücken soll, wird durch die Einführung dieses Begriffs die ausschließliche Persönlichkeitswertung zugunsten einer Idealisierung des Gemeinlebens im Prinzip bereits durchbrochen. Selbst jede Rechtsphilosophie des Kantianismus — auch die von Kant selbst — enthält darum die Ansätze zu einem Hinausstreben über den sozialphilosophischen Personalismus.

Deutlich zeigt sich das bei dem Kantianer Cohen. Wie das Recht sachlich in der Ethik begründet ist, so soll nach ihm methodisch die Ethik an der Rechtswissenschaft orientiert werden. Rechts- und Staatswissenschaft liefern das „methodische Vorbild" für die ethischen Begriffe der reinen Werteinheit, der Einheit der Handlung und der Person, der „echten Einheit des Willens". Da nämlich bei der „juristischen Person" die Vermengung mit dem sinnlichen Substrat, das hier aus einer Mehrheit von Individuen besteht, schwerer fällt, als bei der Einzelpersönlichkeit, so kann sie als Muster dienen für den Gedanken einer rein ideellen „Allheit", die sich als selbständige Einheit von ihrer diskreten, in sinnliche Einzelheiten zerfallenden Wirklichkeitsunterlage abhebt. Ganz im Sinne Hegels sollen die Partikularitäten der Rassen und Stände als Vertretungen der lediglich gesellschaftlichen „Mehrheit" oder Kollektivität und als

in letzter Linie bloß naturhafte Elemente der „bezwingenden Einheit des Staats" unterworfen werden. Cohen geht sogar so weit, die ethischen Grundbegriffe „mit ausschließlicher Rücksicht auf Recht und Staat" konstruieren zu wollen. Die ethischen Handlungen des Staates selbst vollziehen sich in den Gesetzen, die in ihrer Heiligkeit und ausnahmslosen Allgemeinheit als unersetzliche Leitbegriffe für das Selbstbewußtsein des reinen Willens zu gelten haben. Der Formalismus des Rechts wird bei Cohen gerade zum Symptom seiner absoluten Werthaftigkeit, seiner Reinheit, seines Apriorismus. Recht und Gerechtigkeit sind das eigentliche Reich der überempirischen Zwecke, sie gewähren die Erlösung des Wollens von seiner Zwiespältigkeit und Unberechenbarkeit, von den Schranken des Eigensinns und der Selbstsucht. Recht und Staat sind Gebilde des Geistes, ethische Kulturbegriffe, das Volk dagegen ist ein Produkt der Natur, und deshalb bewahrt selbst der Patriotismus trotz der Erhabenheit des Kulturbegriffs Vaterland noch den naturalistischen Beigeschmack der bloßen „Affekterweiterung". Hegels reinen Kulturbegriff des Volkes lehnt Cohen ab. Der formale Gerechtigkeitsgedanke triumphiert bei ihm über das konkretere Werten. —

So gehen in der Gegenwart die Ansichten über die absolute Bedeutung des Rechts noch weit auseinander, und seine Eingliederung in ein System der Kulturwerte bleibt der Philosophie der Zukunft überlassen. Nur die Begriffsbestimmung der Rechtsphilosophie als Werttypuslehre hat sich an den verschiedenen Richtungen dieser Disziplin gleichmäßig bewährt. Es muß aber eigens darauf hingewiesen werden, daß der wenn auch noch so „konkret" gefaßte Hegelsche Begriff der sozialen Welt in doppelter Hinsicht einen lediglich formalen Sinn hat. Zunächst muß beim „objektiven Geist" als bei einem Wertbegriff von aller „Konkretheit" des Empirischen abgesehen werden: das Wort „konkret", vom Werte gebraucht, enthält nur ein Gleichnis, deutet nur eine gewisse Wertfärbung symbolisch an, woraus gleichzeitig hervorgeht, daß auch aus dem konkreten Wert die empirische Besonderheit nicht rationalistisch konstruiert werden kann. Zweitens aber unterscheidet sich das Soziale auch von der Werteinmaligkeit, und zwar dadurch, daß es wegen seines werttypischen Charakters als ein Inbegriff idealer Anforderungen von allem denkbaren Gemeinschaftsleben, von jeder beliebigen sozialen Wirklichkeit zu gelten beansprucht. Das

Soziale ist somit formal gegenüber dem empirischen Wertsubstrat und formal gegenüber der Werteinmaligkeit. Es nimmt im Reiche der Werte eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Konkret erscheint es als eine Welt neuer transpersonaler Werte im Verhältnis zur exklusiven Einförmigkeit des individualen Persönlichkeitstypus und abstrakt oder formal als wiederholbare Wertallgemeinheit im Unterschiede zur einmaligen Werttotalität. Aus dieser mittleren Stellung folgt, was Windelband hervorgehoben hat, daß die gesellschaftlichen Werte inhaltlich aussehen vom Standpunkt der Pflicht des einzelnen, dagegen formal gegenüber der jedesmaligen individuellen Gesamtbestimmung der Gesellschaft selbst. Das vorzüglichste historische Beispiel für ebendasselbe Verhältnis bietet die Platonische Sozialethik dar. Als ein Muster konkreter Staatsauffassung verharrt sie dennoch in den Schranken des Griechentums, ohne zum Prinzip der einmaligen Wertreihe vorzudringen, das — zuerst von Schelling — als ein Spezifikum der christlichen Spekulation bezeichnet worden ist.

Mit der „Konkretheit" des sozialen Werttypus kehrt dieselbe Komplikation wieder, die bei der Verquickung der Werteinmaligkeit mit dem Historismus vorlag, und es wird nunmehr erklärlich, warum der Historismus, der ja nur von der Vermengung der empirischen mit der Wertkonkretheit lebt, gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet so verführerisch geworden ist. Was der Historismus als unreflektierte Wertungsart im Sinne hat, das tritt explizite und in Dogmen gefaßt als Philosophie der Restauration auf. Nach dieser bilden die empirisch erwachsenen legitimen staatlichen Organisationsformen die unverrückbare Schranke, an der alle Kritik und Messung mit absoluten Wertmaßstäben verstummen muß. Den schroffsten Gegentatz zu solcher Verabsolutierung der politischen Gegebenheit stellt die Lehre Hegels dar mit ihrem unerbittlichen Kampf gegen die Leerheit der bloßen Endlichkeit, gegen die Unvernunft der einzelnen empirischen Diesheit, und darum sollten niemals die Worte in Vergessenheit geraten, in denen Kuno Fischer am Schluß seines Werkes über Hegel gezeigt hat, daß man während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts den politischen Tendenzen der Restauration nichts Tieferes entgegenzusetzen wußte, als die Hegelsche Philosophie, die Entwicklung des Weltgeistes in seiner bewußten, logisch entfalteten Form.

Abschnitt II.

Die Methodologie der Rechtswissenschaft.

Im ersten Abschnitt ist von der rechtsphilosophischen Begriffsbildung und vom Wertbegriff des Rechts selbst die Rede gewesen. Um die philosophische „Methode" durch Kontrastierung mit der empirischen zu beleuchten, mußten wir Philosophie und Empirie miteinander vergleichen und zu diesem Behufe beide auf einen gemeinsamen Nenner bringen, beide unter den Gesichtspunkt der Betrachtung, Lehre, Erkenntnis oder Wissenschaft subsumieren. Die Methodenlehre der Philosophie ist die Frage nach dem Wissenschaftswert der Philosophie. Die Lehre von der Form der philosophischen Wissenschaft wird dadurch vergleichbar mit der Lehre von den speziellen Formen der empirischen Wissenschaft, also mit der Methodologie im engeren Sinne.

Die Methodologie der empirischen Rechtswissenschaft gehört, streng methodisch angesehen, nicht in die Philosophie des Rechts, sondern in die Philosophie der Wissenschaft. Handelt sie doch unmittelbar nicht von dem Werttypus Recht, sondern von dem Werttypus Wissenschaft. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie sehr dieser Ausschnitt aus der speziellen Wissenschaftslehre in sachlicher Hinsicht trotzdem in den Rahmen der „Rechtsphilosophie" hineinpaßt. Die Logik der Rechtswissenschaft ist gerade das gegenwärtig bei weitem am meisten kultivierte Gebiet der Rechtsphilosophie, und die positive Jurisprudenz hat sehr wertvolle Beiträge hierzu geliefert.

So ordnet sich der gesamte Stoff der Rechtsphilosophie dem einheitlichen Begriff der Philosophie als der kritischen Wertlehre unter. Er zerfällt in die Lehre vom Wissenschaftswert der Rechtsphilosophie (Abschnitt Ia), vom Wert des Rechtes selbst (Abschnitt Ib) und endlich vom Wissenschaftswert der Rechtsempirie (Abschnitt II).

Die Rechtswissenschaft ist ein Zweig der empirischen „Kulturwissenschaften". Die über diese Wissenschaftsgruppe in neuerer Zeit angestellten Untersuchungen werden darum das allgemeinste Fundament für eine methodologische Kritik der Rechtswissenschaft bilden können. Bereits im ersten Abschnitt wurde an die Auffassung Rickerts angeknüpft, daß die kultur-

wissenschaftlich angesehene Welt durch eine rein theoretische Beziehung der unmittelbaren Wirklichkeit auf Kulturbedeutungen entsteht. Um die orientierenden Verbindungslinien zwischen der Logik der Rechtswissenschaft und den kulturwissenschaftlichen Grundbegriffen allmählich herauszupräparieren, müssen wir zunächst zwischen einer historischen und einer systematischen Tendenz innerhalb der Kulturwissenschaften unterscheiden. Die systematisierenden Disziplinen lösen aus der Komplexität des Gegebenen typische Kulturmomente heraus, um sie nicht, wie die Geschichte es tut, in den unvergleichbaren und unzerlegbaren Bedeutsamkeiten des Individuellen wieder verschwinden zu lassen, sondern um sie gerade in ihrer ausdrücklich isolierten formellen Struktur zu Leitbegriffen der einzelnen Kulturdisziplinen zu erheben. Zur Verhütung von Mißverständnissen mag hinzugefügt werden, daß sich von diesen allgemeinbegrifflichen Wissenschaften das naturwissenschaftliche Abstraktions- und Systematisierungsprinzip durch gänzliches Absehen von Kulturbedeutungen hinlänglich unterscheidet.

Die Einsicht in den schon öfter erwähnten Parallelismus methodologischer und reiner Wertprobleme, der analog wie zwischen Werteinmaligkeits- und historischer Methode so zwischen philosophischer und empirisch-kulturwissenschaftlicher Systematik stattfindet, kann uns wiederum vor einer Vermengung des empirischen Kulturbegriffs als eines einzelwissenschaftlichen Ausleseprinzips mit dem absoluten Wert- und Weltanschauungsbegriff der Kultur bewahren. Wie wir die Behauptung einer eigenartigen sozialen Wissenschaftsstruktur mit der Leugnung einer selbständigen sozialen Wertstruktur — z. B. bei Stammler — miteinander verträglich fanden, so läßt sich überhaupt eine rein methodologisch interessierte Sonderung der kulturwissenschaftlichen Gruppe ohne gleichzeitige Anerkennung absoluter Kulturwerte immerhin denken. Man wird somit die methodologisch-empiristische „Kulturbedeutung“ und den absoluten „Kulturwert“ zum mindesten in formalmethodischer Hinsicht auseinanderhalten müssen, mag auch letzterer sich zu sämtlichen empirischen Kulturwissenschaften in demselben Sinne als regulatives Prinzip verhalten wie es früher bereits von der Werteinmaligkeit im Verhältnis zur empirischen Geschichtsschreibung zugestanden wurde.

Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gilt die

Wirklichkeit als ein Erzeugnis kategorialer Synthesen. Die Methodologie überträgt diesen Kopernikanischen Standpunkt auf die Schöpfungen der einzelwissenschaftlichen Auslesetätigkeit und sieht z. B. in den Atomen und Naturgesetzen Produkte der naturwissenschaftlichen, in den Ereignissen der Weltgeschichte, in den rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Phänomen Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Dem ungeübten Blick wird es nicht leicht, den Kopernikanischen Grundgedanken überall streng festzuhalten. Der Einwand liegt so nahe, daß den großen historischen Ereignissen ihre weltgeschichtliche Rolle doch nicht erst durch den Geschichtsschreiber zudiktiert wird, daß die verschiedenen typischen Kulturbedeutungen wie Wirtschaft, Recht, Sprache usw. nicht erst von der Wissenschaft gegeneinander abgegrenzt werden. Auch der Methodolog wird in der Tat nicht umhin können, in der von ihm bereits vorgefundenen primitiven Disziplinierung des Stoffes gleichsam Vorarbeiten der wissenschaftlichen Tätigkeit anzuerkennen. Allein wieweit auch diese „vorwissenschaftliche Begriffsbildung“, wie Rickert sie nennt, im einzelnen Fall bereits gediehen sein mag, stets muß ihr die eigentliche begriffliche Schärfe und wissenschaftliche Strenge fehlen. Auf jeden Fall wird darum der Wissenschaft immer noch die Aufgabe zufallen, unbestimmte Versuche zu präzisen, begrifflich fixierten Ergebnissen weiterzubilden, z. B. die verschiedenen Kulturtypen exakt voneinander zu sondern und sie sodann in den einzelnen Disziplinen zu feineren systematischen Verästelungen fortzugestalten. Der Kopernikanische Beruf der Wissenschaft kann also zwar eingeschränkt und verhüllt, aber niemals dadurch ganz in Frage gestellt werden, daß die Heraushebung einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Welt zum Teil bereits in das vorwissenschaftliche Denken fällt.

Die Tatsache der vorwissenschaftlichen Bearbeitung verbietet es, als das Material der Kulturwissenschaften ohne weiteres die unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu betrachten. Zwischen diese und das von der Wissenschaft erstrebte Endziel schiebt sich vielmehr in den meisten Fällen, einem Halbfabrikate vergleichbar, eine schon auf Kulturbedeutungen bezogene Welt, und diese komplexe Kulturrealität, nicht die ursprüngliche, von jeder Art der Wertbeziehung freie Wirklichkeit wird zum Material der eigentlichen Kulturwissenschaften. Nun verschwimmen

aber die Grenzen zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Bearbeitung, und außerdem wird sehr häufig die vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein abgebrochene Tätigkeit von der Wissenschaft zwar rektifiziert und vervollkommnet, aber trotzdem in der gleichen Richtung wieder aufgenommen. Aus diesem Grunde lassen sich die Gesichtspunkte methodologischer Kritik von der wissenschaftlichen auf die vorwissenschaftliche Funktion übertragen, und darum können vom einseitig methodologischen Standpunkt aus nicht nur die Kulturwissenschaften, sondern auch die einzelnen Kulturgebiete selbst als geronnene theoretische Vernunft, eben als Verkörperungen von — allerdings vorwissenschaftlichen — „Begriffsbildungen" angesehen werden. Das führt zu dem merkwürdigen und scheinbar widerspruchsvollen Resultate, daß die Methodologie unter Umständen etwas anderes zu ihrem Untersuchungsobjekt hat als Wissenschaftsformen, daß sie sich nicht nur auf die Kulturwissenschaften, sondern zuweilen direkt auf die „Kulturwirklichkeit", nicht nur auf die Sozialwissenschaften, sondern auf das Soziale selbst und entsprechend auf das Recht usw. zu richten vermag. Nichtsdestoweniger steht natürlich auch die auf die Kulturmächte selbst gerichtete methodologische Untersuchung unverwechselbar den das gleiche Objekt behandelnden Einzelwissenschaften gegenüber, da sie sich von diesen durch ihre andersartige Absicht deutlich unterscheidet und alle von ihr aufgeworfenen Fragen auf Begriffsbildungsprobleme zuspitzt. Es wird sich später herausstellen, daß insbesondere zwischen der Methodologie der vorwissenschaftlichen und der der wissenschaftlichen Rechtsbegriffe keine grundsätzliche Trennung vorgenommen werden darf.

Über die Gliederung der systematischen Kulturwissenschaften soll an dieser Stelle nur die allgemeine Andeutung Platz finden, daß die verschiedenen Kulturtypen, die als Leitbegriffe die einzelnen Disziplinen konstituieren, nicht nur in dem Verhältnis der Nebenordnung, sondern auch in dem der Über- und Unterordnung stehen können. So dürfte z. B. in sämtlichen Kulturtypen das Moment des Sozialen stecken, das in seiner völligen Isoliertheit und unvermischten Reinheit erst einer letzten abstraktesten Analyse erfaßbar wäre, einer „Soziologie", wie Simmel sie postuliert, die die Endergebnisse der übrigen Disziplinen zu ihrem Ausgangspunkt hätte und sich zu ihnen wie ihr „allgemeiner Teil" verhielte.

Durch den Gedanken der formalistischen Kulturdisziplin wird die methodologische Struktur aller Arten von Rechtswissenschaft schon in unbestimmten Umrissen erkennbar. Die Herauslösung von homogenen Teilausschnitten aus dem komplexen Kulturmaterial, in dem sie in konkrete Zusammenhänge eingebettet sind, zeigt uns das allgemeinste Schema der Wissenschaftsklasse, der unter anderem die Rechtswissenschaft angehört. Auch die Isolierung des Rechtsgebietes und überdies seine Hypostasierung zu einer realiter abgesonderten Lebensmacht wird bereits vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein geleistet. Und auch hier ist es die Aufgabe der Wissenschaft, dem vorwissenschaftlichen Ausleseprozeß erst die begriffliche Schärfe zu verleihen, ist es die Aufgabe der Methodologie, der Hypostasierung gegenüber den Kopernikanischen Gesichtspunkt hervorzukehren, die Abgrenzung eines spezifischen Rechtsgebietes als — z. T. vorwissenschaftliche, z. T. wissenschaftliche — Verwandlung der erkenntnistheoretischen „Wirklichkeit" in eine abstrakte, auf bestimmtgeartete Kulturbedeutungen bezogene Welt zu begreifen.

Man kann nun in der Methodologie der Rechtswissenschaft keinen Schritt vorwärts tun, ohne zunächst den methodischen Dualismus zu berücksichtigen, dem alle Rechtserforschung unterworfen ist und den man mit Fug das ABC der juristischen Methodologie nennen könnte. In der Gegenwart hat vor allem Jellinek, dem sich bereits Kistiakowski, Hold v. Ferneck u. a. angeschlossen haben, auf eine Scheidung zwischen Jurisprudenz und Sozialtheorie des Rechts gedrungen, während sich von dieser fruchtbaren Gegenüberstellung bei früheren Schriftstellern, z. B. bei Knapp, Ihering und dem russischen Juristen Pachmann, nur geringe Ansätze finden. Kistiakowski hat die Bekämpfung des methodologischen Synkretismus durch logische Begriffs- und Urteilstheorien zu stützen und die sozialwissenschaftlichen Begriffe als den Niederschlag verschiedener Erkenntniszwecke zu würdigen gewußt.

Der rechtswissenschaftliche Methodendualismus beruht darauf, daß das Recht entweder als realer Kulturfaktor, als sozialer Lebensvorgang angesehen oder als Komplex von Bedeutungen, genauer von Normbedeutungen auf seinen „dogmatischen Gehalt" hin geprüft werden kann. Schon die Sozialtheorie des Rechts isoliert freilich wie alle formalistischen Kulturwissenschaften ein Abstraktum aus der konkreten sozialen Totalität, das in solcher

Losgelöstheit von der außerrechtlichen Umgebung realiter nicht existiert. Allein ungeachtet dieser klar erkannten Abstraktheit projizieren wir das sozialwissenschaftlich gedachte Recht wie alle „realen“ Kulturerscheinungen dennoch gleichsam in die Fläche der Wirklichkeit, und es braucht sich, so argumentieren wir, bloß mit bestimmten anderen Partialrealitäten zu verbinden, um sofort als volle lebendige Wirklichkeit zu erscheinen. Ganz in derselben Weise durchschauen wir ja, sobald wir einmal methodologisch darüber nachdenken, auch den Abstand, der sogar noch die komplexe und angeblich konkrete Kulturwirklichkeit von dem Konkretissimum der erkenntnistheoretischen Wirklichkeit trennt. Dessenungeachtet hören wir nicht auf, diese methodisch herauspräparierte Kulturwelt, trotz ihrer Einbuße an Inhaltlichkeit und trotz ihrer gleichsam entstellenden Bezogenheit auf Kulturbedeutungen, als Wirklichkeit anzusehen, was hinsichtlich der konkreten historischen Realitäten wohl jeder unbedenklich zugeben dürfte.

Aber auch die Objekte der einzelnen formalistischen Kulturdisziplinen, bei denen die künstliche Entfremdung von dem im erkenntnistheoretischen Sinne ursprünglichen Wirklichkeitssubstrat noch unendlich viel weiter fortgeschritten ist, scheuen wir uns nicht als Realitäten anzusprechen. Wir bilden den eigentümlichen Begriff der Kulturrealität und zwar in diesem Falle der abstrakten Partialrealität, die wir den konkreten Kulturrealitäten der Geschichte gegenüberstellen. An diesem Punkte steht nun die Logik der formalistischen Kulturdisziplinen vor einer ihrer schwierigsten Aufgaben. Sie wird sich nämlich durchgehends die Frage vorzulegen haben, inwieweit die kulturwissenschaftliche Bearbeitung bloß bis zu den auf Kulturbedeutungen bezogenen „Realitäten“ vordringt und inwieweit sie das Reich reiner losgelöster Bedeutungen selbst zu ihrem Endziel macht. Die, wie Lotze glaubt, schon von Plato erkannte Gegensätzlichkeit von Realität und Bedeutung muß hier in einem ganz eingeschränkten empiristischen Sinne für die Methodologie fruchtbar gemacht werden.

Auf einem Gebiete ist dies bereits mit dem größten Erfolg durchgesetzt worden, nämlich für die Rechtswissenschaft durch die Trennung von Sozialtheorie und Jurisprudenz. Das Recht im sozialen Sinne gilt als „realer“ Kulturfaktor, das Recht im juristischen Sinne als Inbegriff von nur gedachten Bedeutungen.

Die Abstraktheit der juristischen Welt muß deshalb in einem komplizierteren Sinne behauptet werden als die der sozialtheoretisch erforschbaren Objekte. Der Sozialtheoretiker oder auch der Rechtshistoriker nimmt eine „reale“ Abgrenzung des Rechts gegen Sitte, Gewohnheit und andere Lebensäußerungen eines Volkes vor. Gar keinen Sinn hat es dagegen, von einer Norm, die bloß gilt, zu meinen, sie könne sich mit anderen isolierbaren Seiten des Kulturlebens zu einer selbständigen Realität ergänzen. Für den Juristen ist darum begrifflich die soziologische oder rechtsgeschichtliche Grenzregulierung eine bloße Voraussetzung und Vorarbeit — mag sie auch aus wissenschaftstechnischen Gründen von ihm selbst mit besorgt werden. Denn ihm kommt es lediglich darauf an, den gedankenmäßigen Inhalt der Normen, die auf Grund sozialtheoretischen Urteils als „Recht“ erkannt sind, in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die These vom juristischen „Rechtsformalismus“ kann sich somit nur auf eine ideelle Vergleichung juristischer Bedeutungen mit dem vom Recht ergriffenen vorjuristischen „Substrat“ beziehen, das stets in den konkreten und abstrakten Kulturrealitäten sowie in den Realitäten des gewöhnlichen „Lebens“ liegen muß. Die juristische Isolierungs- und Systematisierungstendenz ist darum von der typisierenden Methode der meisten übrigen Sozialwissenschaften noch unterschieden und kann erst im folgenden genauer charakterisiert werden.

Zu den bekanntesten sozialwissenschaftlichen Rechtstheorien gehört die Marxistische Lehre. Neuerdings hat der Marxist Karner die Einordnung des Rechts in den Kausalnexus aller nichtrechtlichen Phänomene, die Erforschung seiner „sozialen Wirksamkeit“ für das einzige der Wissenschaft würdige Thema erklärt gegenüber jeder bloß dogmatisch-technischen Bewältigung des juristischen Stoffes. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstand eine allgemeine, auch von Nationalökonomen unterstützte Auflehnung gegen die Alleinherrschaft einer, wie man glaubte, um die realen Lebensverhältnisse unbekümmerten „Dogmatik“, eine lebhafte Bewegung in der Rechtswissenschaft, die sich in der allmählichen Entwicklung der Schriften Ihering's deutlich widerspiegelt. Die Methodologie der soziologischen Rechtstheorien geht jedoch so sehr in der allgemeinen Logik der sozialwissenschaftlichen Kulturdisziplinen auf, daß sie in

unserer auf die Methodologie der Jurisprudenz sich beschränkenden Darstellung nicht weiter berücksichtigt werden kann.

In der Entgegensetzung von Realitäts- und Bedeutungsforschung zeigt sich der Parallelismus philosophischer und empiristischer Wissenschaftstendenzen in seiner verwirrendsten Gestalt. Nur allzunahe liegt der Gedanke an den letzten spekulativen Gegensatz von Sollen und Sein, Normen und Naturgesetzen, normativer und genetischer Betrachtungsweise, und häufig — z. B. von Jellinek, Kistiakowski, Kohlrausch, Eltzbacher — ist dieser allgemeinste Methodendualismus zur Charakterisierung der Jurisprudenz verwertet worden. Allein es gäbe keine verderblichere Verwischung methodologischer Grenzlinien, als wenn über all den unbezweifelbaren Analogien und Parallelitäten andrerseits die Vieldeutigkeit des Normbegriffes, die Kluft zwischen seinem philosophischen und seinem empirischen Sinn, übersehen würde und dadurch die Jurisprudenz als „Normwissenschaft“ etwa unvermerkt in einen Gegensatz zu den rein empirischen Disziplinen geriete. Gewiß hat die Jurisprudenz ebenso wie die Philosophie nicht ein Existierendes, sondern ein bloß Bedeutendes, nicht ein Seiendes, sondern ein Seinsollendes, ein Befolgung Heischendes zum Objekt. Aber während dieser Sollenscharakter in der Philosophie einer absoluten Werthaftigkeit entstammt, für die es keine empirische Autorität gibt, hat er in der Jurisprudenz seinen formellen Grund in positiver Anordnung durch Gemeinschaftswillen. Das von Stammler und Eltzbacher gerade in diesem Zusammenhange mit Recht hervorgehobene Moment der empirischen Gegebenheit, des tatsächlichen Bestehens, ist nicht etwa, wie es bei Jellinek und Kistiakowski zuweilen den Anschein hat, bloß für die soziale Seinslehre, sondern grade auch für die juristische Sollenslehre vom Recht relevant. Höchstens die formelle Naturrechtstheorie, die das juristische Sollen unmittelbar aus dem absoluten Werte folgert, hätte Grund, die Jurisprudenz mit den „Normwissenschaften“ der Logik und der Ethik in eine Linie zu stellen. Für uns dagegen kann die juristische Wissenschaft nur die ganz unvergleichbare Methode eines rein empiristischen Operierens mit einer gedachten Welt von Bedeutungen darstellen.

Der genaueren Betrachtung der juristischen Methode muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß die Existenz einer vorwissenschaftlichen Begriffsbildung nirgends eine so große

Rolle spielt wie auf juristischem Gebiet. Es gibt — wenn man von der Wissenschaft selbst absieht — keine Kulturerscheinung, die sich als begriffsbildender Faktor auch nur annähernd mit dem Recht vergleichen ließe. Das Recht *selbst* nimmt bereits eine weitgehende Auseinandersetzung zwischen sich und der außerrechtlichen Wirklichkeit vor und bildet Begriffe von so hoher technischer Vollendung, daß sie sich oft nur dem Grade nach von denen der Wissenschaft unterscheiden und der wissenschaftlichen Bearbeitung zuweilen nichts anderes als die bloße Fortsetzung des vom Gesetz begonnenen Formungsprozesses übrig lassen. Sind doch auch umgekehrt zu allen Zeiten Ergebnisse der Wissenschaft zu kodifiziertem Recht geworden. Alle bisherigen Versuche einer juristischen Methodenlehre von Ihering bis zur Gegenwart haben diesen im Recht selbst steckenden begriffsbildenden Geist anerkannt und deshalb häufig zwischen einer Logik des Rechts und einer Logik der Rechtswissenschaft nicht einmal terminologisch einen Unterschied gemacht. —

Die juristische Methodologie im weiteren Sinne, als Kritik sowohl der rechtlichen als der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung, hat zwei Hauptthemata: sie untersucht in erster Linie die eigentümliche und einheitliche Stellungnahme des Rechts und der Jurisprudenz zum vorjuristischen Lebens- und Kultursubstrat, also die Umprägung des vorrechtlichen Materials in Rechtsbegriffe, in zweiter Linie den systematischen Zusammenhang der juristischen Begriffe untereinander oder die Systemform der Jurisprudenz.

Die neueren Ansätze zu einer Logik der Rechtswissenschaft haben hauptsächlich den Erfolg gehabt, das von der Jurisprudenz stets angewandte *teleologische* Prinzip auch in der methodologischen Besinnung ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Insbesondere hat Jellinek Sigwarts Ausführungen über teleologische Einheitsprinzipien für eine „Kritik der juristischen Urteilskraft“ zu verwenden gesucht. Schon das Substrat des Rechts fällt ja fast niemals mit der ursprünglichen psychophysischen Gegebenheit zusammen. Dem Bereiche des praktischen Lebens, der sozialen und wirtschaftlichen, sowie der höheren genossenschaftlichen Gebilde angehörend, ist es vielmehr durchweg schon von teleologischen Momenten durchsetzt. Mit Benützung Iheringscher Gedanken hat Rickert den Zweck des Rechts als Prinzip der im juristischen Sinne „wesentlichen“

Begriffsmerkmale bezeichnet, und G. Rümelin sowie Zitelmann haben darauf hingewiesen, daß hier wie stets der Wissenschaft die Aufgabe erwächst, die unbestimmte Allgemeinheit des vorwissenschaftlichen Denkens zu überwinden. Die Methodologie wird in Zukunft noch genauer zu ergründen haben, wie der Jurisprudenz, der doch begriffliche Exaktheit nachgerühmt wird, dieser Präzisierungsprozeß gerade in den Schranken der wert- und zweckbeziehenden Methode gelingt. So viel aber ist von den meisten Juristen und Rechtsphilosophen seit Savigny, Puchta und Stahl erkannt worden, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen den vom Recht unverändert beibehaltenen, den modifizierten und endlich den neu geschaffenen Begriffen und daß alles, was in den Bereich des Rechts gerät, seinen naturalistischen, von Wertbeziehungen freien Charakter einbüßt. Sogar die physischen Objekte fallen nicht in der Totalität ihrer Qualitäten, sondern — was Gierke gelegentlich der Vergleichung römischer und germanischer Rechtsbegriffe besonders stark betont hat — nur mit dem Inbegriff ihrer zur Willensherrschaft geeigneten Seiten unter das Recht. Die „Sache“ ist mit dem Körper ebensowenig identisch wie die „Person“ mit dem Menschen. In derselben Weise wird — was hier nicht genauer dargestellt werden kann — die Gesamtheit der dem Recht zugänglichen Gegenstände gleichsam mit einem teleologischen Gespinnst überzogen. Das methodologisch Bedeutsame hieran ist, daß die juristisch geformte Welt ganz andersartige, für die erkenntnistheoretische und naturalistische Betrachtung, oft auch für die Auffassung des Lebens unerhörte Gliederungsmöglichkeiten, neue Synthesen, neue Einheits- und Individualisierungsprinzipien kennt. Was naturalistisch ein Kontinuum ist, kann juristisch ein Diskretum, was naturalistisch eine nur kollektive Vielheit ist, juristisch eine von bloßer Summierung verschiedene Einheit sein. Die unentbehrlichste Vorbedingung für das Verständnis der juristischen Einheitsprinzipien ist die bis vor kurzem noch ganz vernachlässigte Durchforschung der sozialwissenschaftlichen Ding- und Kollektivbegriffe, die erst in letzter Zeit durch aufschlußreiche Untersuchungen Kistiakowskis in ein neues Stadium gekommen ist.

Zwei einander durchdringende Momente konstituieren das spezifisch juristische Verhalten gegenüber der Wirklichkeit: Die von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung des realen Substrats

in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen und die damit verbundene Herausfaserung bloßer Teilinhalte aus der Totalität des Erlebbaren. Glänzend hat bereits Ihering diese zersetzende Funktion von Recht und Rechtswissenschaft geschildert. Sein „Geist des römischen Rechts“, ein Werk, dem der Ruhm einer ersten umfassenden Untersuchung über den Rechtsformalismus gebührt, darf als eine Vermittlung zwischen manchen Bestandteilen der rechtsphilosophischen Spekulation Hegels und der positiven Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden. Schon die von Kant und Hegel besonders für das Privatrecht vertretene Reduzierung aller Rechtsbeziehungen auf Willensverhältnisse war ein erster, wenn auch über das Ziel hinausgehender Versuch, die Eigenart des juristischen Abstrahierens und Isolierens begrifflich zu bestimmen. Des allgemein angenommenen, von Lassalle weiter ausgebauten Dogmas von der Entdeckung der abstrakten Persönlichkeit durch das Römertum wurde bereits im ersten Abschnitt gedacht. Aber auch im übrigen findet sich bei Hegel allenthalben die Erkenntnis des Formalismus und der „Praktikabilität“ (Ihering), der technischen Geeignetheit des Rechts, leicht und gleichmäßig realisiert zu werden. Genau wie Hegel hat Ihering die universalhistorische Stellung Roms gezeichnet, den Konflikt zwischen dem Nationalitäts- und dem abstrakten Staats- und Rechtsprinzip, durch das die Völker der damaligen Zeit „zermalmt und zerrieben“ wurden. Von Ihering stammt die eingehendste, die vorzüglichen gedrängten Bemerkungen Puchtas ergänzende Darstellung der Generalisierungs- und Gleichmachungstendenz des Rechts und seiner Zerstückelung des unmittelbaren Totaleindrucks, mit der seine Bestimmtheit und Gleichmäßigkeit sowie seine Erhebung über den bloßen Gefühlsstandpunkt zusammenhängt.

Unsere bisherige Darstellung könnte vielleicht den Anschein erwecken, als wenn das Recht nur in seiner fertigen, zusammengedrängten, in Kodifikationen formulierbaren Gestalt, als Komplex von Normen oder als „Recht im objektiven Sinne“ für die Methodologie in Betracht käme. Recht und vorrechtliche Wirklichkeit schienen sich als einander niemals berührende und nur nach den logischen Beziehungen ihrer Inhaltlichkeit in abstracto miteinander vergleichbare Reiche gegenüber zu stehen. Darauf ist nämlich bisher noch gar nicht Bezug genommen worden, daß das Recht als „Recht im subjektiven Sinne“ und zwar in der

Form der „einzelnen, konkreten“ Rechtsverhältnisse und sonstigen subjektiven Rechtsbeziehungen gleichsam in die Mannigfaltigkeit und Vereinzelung des realen Lebens hineingerissen wird. Auch in diese Seite des Verhältnisses zwischen Recht und Wirklichkeit muß die methodologische Kritik hineinleuchten, und so entsteht das neue Problem der Verschlingung von rechtlicher Bedeutung und realem Substrat im Einzelfall. Auch das Recht in seinem individualisierten und konkretisierten, in die Zeitlichkeit hineingezogenen Zustande gilt es als ein Reich reiner Bedeutungen zu begreifen, es von den realen Trägern, in denen es sich festzusetzen pflegt, abzulösen. Bei diesem Versuch macht sich eine allgemeine, in ihrer exakten Struktur noch wenig erforschte und nur dem zersetzenden Geiste des Methodologen erfaßbare Erscheinung geltend: das Verwachsensein abstrakter Inhalte mit konkreten Trägern, das den Schein realen Fürsichbestehens jener uns vortäuscht und ihre Hypostasierung im naiven Bewußtsein denn auch stets veranlaßt. Eine solche Vorspiegelung selbständiger Existenz wiederholt sich in allen Sphären der Erkenntnis: bei der „konkreten“ Kulturrealität gegenüber der Wirklichkeit im erkenntnistheoretischen Sinne, bei den abstrakten Partialrealitäten gegenüber der komplexen Kulturrealität und endlich bei den — z. B. rechtlichen — Bedeutungen gegenüber den ihnen als Substrat dienenden psychophysischen oder Kultur- und Lebensrealitäten. Marx hat damit Zusammenhängendes in seinen Ausführungen über den Fetischcharakter der Ware berührt, und Simmel hat ausführlich von den „realen Abstraktionen“, von der gleichsam symbolischen Vergegenständlichung abstrakter Sozialfunktionen in objektiven Einrichtungen gehandelt. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet stellen z. B. die astronomischen Objekte analoge Kristallisationen bloß quantitativer Beziehungen an konkreten Gebilden dar, und ähnlich verhalten sich die zeichnerischen Darstellungen geometrischer Figuren zu den in ihnen ausgedrückten rein mathematischen Verhältnissen. Gerade das letzte Beispiel mag zur Veranschaulichung unseres juristischen Problems dienen. Wie man bei der realen sinnenfälligen Individualität z. B. eines Kreises erst von den empirischen Hilfsmitteln der Zeichnung wie Papier, Tinte, Wandtafel, Kreide usw. absehen muß, um zur mathematischen Individualität dieser Figur zu gelangen, so muß man von dem realen Gesamtbestande

z. B. eines einzelnen Kaufes erst die Einzelheiten des physischen Ereignisses, die psychischen Begleiterscheinungen, die Besonderheit der historischen Situation usw. abziehen, um zur juristischen Individualität dieses Rechtsgeschäftes vorzudringen. Vortrefflich hat Brodmann den komplexen Charakter der „juristischen Tatsachen“ und „Tatbestände“, das beständige Ineinandergreifen von lebendiger Wirklichkeit und rechtlicher Bedeutung gekennzeichnet, das bei den nur scheinbar konkreten Rechtsakten, Rechtsausübungen, Rechtsfolgen, Rechtsverletzungen usw. stets vorliegt. Auch Schloßmann, Thon, Zitelmann u. a. sind auf diese merkwürdige Verquickung und geradezu an die Metaphysik des Okkasionalismus erinnernde Wechselwirkung zwischen der Welt des Seienden und des Geltenden aufmerksam geworden und haben versucht, die Denkformen des Entstehens, Vergehens, Einander-Bedingens, kurz des Zusammenhanges in der „Rechtswelt“ zu begreifen. Zitelmann erklärt sich für eine kausale Verknüpftheit der rechtlichen Erscheinungen, aber, wie er selbst hinzufügt, für eine nur nach der Analogie der „natürlichen“ geschaffene „eigene juristische“ Kausalität, die sich mit „keiner der sonstigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde“ deckt. Schuppe dagegen will die Kategorien der Dingheit und der Kausalität unterschiedslos auf die psychophysische und die Rechtswelt angewandt wissen, da es nach seiner Logik nur auf die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten einheitlichen Zusammenfassung von Bewußtseinsinhalten ankommt. Auch auf dem Gebiete des Strafrechts beginnt jetzt eine methodologische Revision des Tatbestandbegriffs, Kohlrausch und Hold v. Ferneck polemisieren gegen die Vermengung des tatsächlichen Vorgangs als „realen Substrats“ mit seiner „juristischen Seite“, die, wie Hold v. Ferneck treffend hervorhebt, „trotz ihrer Konkretisierung“, niemals ihren abstrakten Charakter verliert.

Der Hinweis auf diese unmittelbar die Rechtsprechung und mittelbar die Rechtswissenschaft angehende Verflechtung der konkretisierten Rechtswelt mit der lebendigen Wirklichkeit sollte vor allem dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob die schroffe Gegenüberstellung der Welten des Seins und des Geltens einseitig auf das Recht im objektiven Sinne und auf eine Identifikation von Recht und Normbedeutung zugeschnitten sei oder überhaupt von irgend einer der „allgemeinen Rechtslehre“

angehörenden Theorie über das Verhältnis zwischen objektivem und subjektivem Recht abhänge.

Die teleologische Färbung sämtlicher Rechtsbegriffe läßt sich am besten an den Veränderungen und — vom bloß naturalistisch-psychologischen Standpunkt aus — unberechtigten Introjektionen studieren, die die Rechtsordnung an den psychischen Realitäten vorzunehmen genötigt ist. Das psychische Sein ist für die juristische Betrachtung in genau demselben Sinn ein bloßes in die praktische Welt des Handelns erst hineinzuverarbeitendes Material wie die Körperwelt. Gerade die Jurisprudenz ist deshalb vorzüglich zu dem Nachweis geeignet, daß die irreführenderweise „Geisteswissenschaften" genannten Disziplinen keineswegs in einer Analyse psychischer Phänomen bestehen. Jellinek hat darauf hingewiesen, daß eine Untersuchung über die Verwendung, welche die Rechtsordnung von den Willensakten der Individuen machen kann, zur Feststellung der juristischen Grundbegriffe unentbehrlich sei. Es gibt in der Tat kaum ein juristisches Einzelproblem, dessen methodologische Beurteilung bisher nicht daran laboriert hat, daß man den Unterschied zwischen dem rein psychologischen und dem sehr veränderlichen juristischen Willensbegriff zu wenig beachtete.

Hier wird die Methodologie der Zukunft ein weites Feld für ihre Tätigkeit vorfinden. Noch fehlt jeder Versuch, die juristische Verarbeitung psychologischer Begriffe in ihre wahrhaft psychologisch-naturalistischen und in ihre teleologischen Elemente zu zerlegen. Freilich war ein solches Unternehmen von der Jurisprudenz um so weniger zu erwarten, als bisher die Logik der Psychologie ebensowenig wie diese selbst zu allgemein anerkannten Ergebnissen gekommen ist. Vielleicht können durch eine Auseinandersetzung zwischen psychologischen und teleologischen Bestandteilen beide Wissenschaften an methodologischer Selbsterkenntnis gewinnen, da in der Jurisprudenz das mit den psychischen Begriffen verschmolzene praktische Moment, von dem die naturalistische Psychologie gerade abzusehen hat, die höchste ihm überhaupt beschiedene Stufe begrifflicher Präzision erreicht.

Nur angedeutet mag noch werden, daß auch der Streit zwischen „Willens-" und „Zweckdogma" erst durch eine eingehende Berücksichtigung der hier gleichfalls hineinspielenden teleologischen Begriffsbildung entschieden werden kann. Diese durch Ihering berühmt gewordene Kontroverse ist dadurch noch

übermäßig verwirrt worden, daß bisher trotz aller Anläufe dazu niemals eine klare Antwort darauf gegeben wurde, ob der Zweck, wie Laband mit größter Schärfe betont, „jenseits" der dogmatischen Rechtsbegriffe liegt und deshalb nur in den Bereich der Sozialtheorie fällt oder ob es sich hier um ein Hineinragen metajuristisch-sozialer Faktoren in die juristische Begriffsbildung handelt.

Erfreuliche Anzeichen dafür, daß die Einsicht in die Unzulänglichkeit des methodologischen Psychologismus sich allmählich auszubreiten beginnt, sind in jüngster Zeit auf dem Gebiet des Strafrechts hervorgetreten. Liepmann hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Lösung des strafrechtlichen Kausalitätsproblems von der Erkenntnis spezifisch juristischer Ausleseprinzipien abhängig ist, und Kohlrausch hat das von Jellinek postulierte Prinzip der teleologischen Begriffsbildung besonders für den Begriff des Erfolges (als eines „Ausschnitts aus der Reihe der sinnenfälligen Folgen unter einem juristisch relevanten Gesichtspunkt") fruchtbar zu machen gesucht. Hier ist überall bereits die richtige Auffassung angebahnt, daß die rechtlich bedeutsame „Adäquatheit" einer Verursachung nur auf praktische, in Zweckmäßigkeits- und Gerechtigkeitserwägungen begründete Kriterien abgestellt werden kann, z. B. — wie es in der zivil- und strafrechtlichen Literatur häufig geschieht — auf die durch „objektive nachträgliche Prognose" ermittelte „Vorhersehbarkeit" oder „Berechenbarkeit" eines Erfolges. Auch der so viel verhandelte Streit über die Anwendbarkeit des „philosophischen" Kausalbegriffs in der Jurisprudenz dürfte sich durch die Einsicht schlichten lassen, daß ein präziser erkenntnistheoretischer Kausalbegriff zwar der Ausgangspunkt, nicht aber der ausschließliche Zielpunkt strafrechtlicher Untersuchungen sein kann. Am schärfsten hat sich M. E. Mayer gegen die Alleinherrschaft des kriminalistischen Naturalismus gewandt; unter Anlehnung an Windelbands und Rickerts Wissenschaftsklassifikationen begreift er die Jurisprudenz als eine Art der kulturwissenschaftlichen Wertbeziehung, sucht aber dabei manche Bestandteile auch der systematischen Strafrechtswissenschaft stark der „idiographischen" Methode anzunähern.

Endlich untersteht auch das Verhältnis zwischen Ethik und Jurisprudenz der methodologischen Kritik. Es sei nur an Begriffe wie pflichtwidrige Willensbetätigung, Vorsatz, Verant-

wortlichkeit, Willensfreiheit erinnert. In diesem Fall würde das „Vorjuristische" in der Region der Werte liegen, die methodologische Abgrenzung auf eine Vergleichung philosophischer und empiristischer Begriffsbildung hinauslaufen.

Mit den Problemen der teleologischen Psychologie hängt die alte Streitfrage der „juristischen Person" und des Verhältnisses zwischen Einzel- und Gesamtpersönlichkeit zusammen. Hier dürfte die von Jellinek gefundene Lösung eine Klärung versprechen. Das Substrat sowohl der Einzel- als der Gesamtpersönlichkeit erscheint nach ihm in naturalistischer Beleuchtung gleicherweise als Aggregat oder Gewühl unverbundener Realitäten, dagegen in vorjuristisch-teleologischer Beleuchtung gleicherweise als selbständige, durch Zweckbeziehungen zusammengedachte Einheit, nämlich als einheitliches Individuum und als einheitlicher Verband. An diese teleologischen Gestaltungen der vorrechtlichen Realitäten lehnt sich mit Fug das Recht an und prägt in demselben Sinne im Reiche der juristischen Bedeutungen die Begriffe der Einzel- und der Gesamtpersönlichkeit. In keinem Fall bedeutet „Person" eine Fiktion, in beiden Fällen eine wissenschaftliche Abstraktion. Für das Recht gibt es nur „juristische" Personen. An die Stelle der eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* involvierenden Gegenüberstellung von „physischer" und „juristischer Person" hat die von juristischer Einzel- und Gesamtperson zu treten. Verwertet man für das Persönlichkeitsproblem gleichzeitig den Begriff der teleologischen Willenseinheit, so wird man keine mythologische Personifikation mehr darin finden wollen, daß die von der Summe ihrer Mitglieder unterschiedene Personeneinheit einen im teleologischen Sinne einheitlichen Willen haben kann.

Da die Kontroversen der positiven Wissenschaft in unserem Zusammenhang lediglich als Illustrierungen allgemeinster methodologischer Anschauungen in Betracht kommen, so möge an dieser Stelle zum Thema der juristischen Person nur noch die Polemik zwischen Gierke und Laband herangezogen werden. Die Forschungen Gierkes haben nämlich, unter einseitig methodologischen Gesichtspunkten betrachtet, hauptsächlich die Bedeutung, daß sie bei ausdrücklicher Anerkennung des abstrakten Charakters der Rechtswelt den Grad des Rechtsformalismus, also die so schwierige Frage der Anschmiegung der Rechtsbegriffe an das vorrechtliche Substrat sich bewußt zum Problem

machen. Trotz aller Veränderungen und Nivellierungen, die die Rechtsordnung mit der Gliederung der vorrechtlichen Welt vornimmt, ist sie ja dennoch imstande, deren Eigentümlichkeiten und Unterschiede bis zu einem gewissen Grade in die juristische Bedeutungssphäre zu transponieren. Nach zwei Richtungen läßt sich eine solche Anschmiegung des Rechts an sein Substrat verfolgen: als Beibehaltung eines gewissen Kernes der psychophysischen Gegebenheit — so wenn natürliche Unterschiede der Sachen oder der psychischen Erscheinungen irgendwie in die juristische Gedankenwelt wirksam hineinreichen — oder zweitens als Anlehnung an die schon teleologisch geformten Lebens- und Kulturrealitäten. Hierbei ist von Wichtigkeit — Ihering, Jellinek und Lasson haben dies bemerkt —, daß die Lebensverhältnisse bereits einen typisch gestalteten, für die rechtliche Regelung also präparierten Stoff darbieten. Als Beispiele dafür, daß das Recht die Anpassung an den Formenreichtum des Lebens in verschiedenen Intensitätsgraden ausbilden kann, mögen die Gegensätze romanistischer und germanistischer, zivilistischer und publizistischer Generalisierungsprinzipien erwähnt werden. Rosin und Stoerk halten die größere oder geringere Gleichartigkeit und Einförmigkeit der Zwecke für den Gradmesser des Formalismus.

Auch in der Polemik zwischen Laband und Gierke stehen sich in letzter Linie romanistische und germanistische Tendenzen gegenüber. Gierke macht der romanistischen Jurisprudenz den allerdings zuweilen metaphysisch eingekleideten Vorwurf, daß sie ganz so verfahre, als gäbe es kein anderes Substrat des Persönlichkeitsbegriffs als die unverbundenen, einander lediglich koordinierten Einzelwesen, wobei sie es durchaus verschmähe, die vor dem Recht liegende soziale Eingeordnetheit des einzelnen in Genossenschaften innerhalb der juristischen Sphäre irgendwie auszuzeichnen. Laband hat dagegen eingewandt, daß das eigentümliche Verhältnis der Eingliederung von Individuen in Verbände gerade zu denjenigen Momenten zu zählen sei, die ausschließlich dem Leben angehören, im juristischen Persönlichkeitsbegriff aber keinen korrespondierenden Ausdruck erhalten dürfen. Allein es ist von vornherein gar nicht einzusehen, warum soziale Substrat- und juristische Persönlichkeitsstruktur gerade im Punkte der Eingliederung gänzlich auseinanderfallen müssen, warum nicht zwischen der Gesamtperson und den Einzelpersonen personenrechtliche Beziehungen

konstruiert werden dürfen, die von den zwischen unverbundenen Individuen möglichen Rechtsverhältnissen abweichen. Wenn Gierke von der juristischen Konstruktion eine feinere Anschmiegungsfähigkeit fordert und so die Möglichkeit für das Einströmen neuer Gedanken in die Rechtsbildung offen läßt, so sucht er damit noch nicht die Kluft zwischen Recht und Wirklichkeit zu überbrücken, wie er denn auch zwischen den „die tatsächliche Unterlage der Rechtspersönlichkeit" bildenden sozialen Lebenszentren und ihrem Auftreten als „Verbandspersonen" im „Rechtsgebiet", ausdrücklich unterscheidet.

Auch die Frage, wieweit der juristische Formalismus ohne Schaden getrieben werden kann, dürfte einer einheitlicheren Erfassung erst zugänglich werden, wenn die Methodologie stets Fühlung mit der Erkenntnistheorie behält und in einem erkenntnistheoretischen Wirklichkeitsbegriff den festen Punkt gewinnt, von dem aus die einzelnen gleichsam übereinander gelagerten Begriffsbildungsschichten sich in ihrem verschiedenen Abstand von der gemeinsamen Wirklichkeitsbasis eindeutig beurteilen lassen. Erst dann wird auch über den Aufbau, insbesondere über die „Objektivität" und „Subjektivität" der ineinandergreifenden wissenschaftlichen Synthesen Klarheit gewonnen werden. —

Während über das Verhältnis der rechtlichen Begriffswelt zum vorrechtlichen Substrat eine gewisse Übereinstimmung herrscht, gehen die Ansichten über die Wissenschafts- und Systemform der Jurisprudenz noch weit auseinander. Da bereits die „Technik" des Rechts selbst Systematisierungen des juristischen Stoffes in hoher Vollendung hervorbringt, kann auch hierin nicht eine ausschließliche Eigentümlichkeit der Rechtswissenschaft gesehen werden, und es darf nicht wundernehmen, wenn sich von jeher Zweifel gegen die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz erhoben haben.

Welche Lösung diese Frage auch immer durch eine einheitliche Fixierung des kulturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs finden mag, soviel darf als ausgemacht gelten, daß die Jurisprudenz auf jeden Fall hinsichtlich ihrer Selbständigkeit einen wesentlichen Vorzug vor der sonstigen Technik aufweisen müßte. Während diese nämlich die in den Dienst ihrer praktischen Zwecke gestellten rein theoretischen Kenntnisse anderswoher und zwar den Naturwissenschaften entnimmt, erzeugt die

Jurisprudenz alles zur Bewältigung ihrer praktischen Aufgabe Erforderliche durch eine nur ihr eigentümliche Begriffswelt, die es sich wohl verlohnt, methodologisch zu beleuchten. Freilich wird die Methodologie überall den praktischen Beruf des Rechts im Leben als systembildenden Faktor anzuerkennen haben und sich nicht dazu versteigen dürfen, das Logische im Recht anders als in seiner Durchdringung mit dem Praktischen zu verstehen. Mit der Forderung exakter Erforschung der logischen Struktur der Rechtswissenschaft wird der mit Recht verspotteten „Begriffsjurisprudenz" keineswegs das Wort geredet.

Man kann der Jurisprudenz eine selbständige Bedeutung zunächst in einem formalen Sinne zuschreiben, nämlich eine Selbständigkeit gegenüber dem Recht, namentlich gegenüber dem Gesetz. Trotz seines auch für die Wissenschaft richtunggebenden Charakters beansprucht das Gesetz dennoch in gewisser Hinsicht lediglich die Stellung eines bloßen Materials, an dem noch gedeutet, dessen Zuverlässigkeit noch geprüft werden kann. Es gibt ein Auseinanderfallen von Recht und Gesetz. Nicht das Gesetz, sondern das Recht bildet das Objekt der Rechtswissenschaft. Das Gesetz ist neben dem Gewohnheitsrecht, der richterlichen Gesetzesanwendung und anderen Anhaltspunkten nur eins der Indizien, aus denen die Jurisprudenz das dahinter steckende System der zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gemeinschaft in Wahrheit „geltenden", „vom Gesetzgeber gewollten", also durchaus „positiven" Rechtsnormen erst durch zum Teil schöpferische Arbeit gewinnen muß. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Skizze, von all den gegenwärtigen Untersuchungen über Gesetzesauslegung, Analogiebildung, Lücken im Recht, Gesetz und Gewohnheitsrecht, Gesetz und Richteramt usw. auch nur ein andeutendes Bild zu geben.

Am wenigsten ergiebig zeigt sich die gegenwärtige Methodologie, wenn man von ihr über die materiale Selbständigkeit der Jurisprudenz, über die inhaltliche Eigenart, die den spezifisch juristischen Systematisierungsformen im Unterschiede zu den Systembildungen sonstiger Wissenschaften zukommt, Aufschlüsse erwartet. Iherings Ausführungen über die „Präzipitation der Rechtssätze zu Rechtsbegriffen" gehören trotz aller berechtigten Einwendungen, die man gegen ihre bilderreiche naturwissenschaftliche Terminologie erhoben hat, wohl immer noch zu den gelungensten Charakterisierungen des juristischen Denkens. Über

die Umsetzung der ursprünglichen imperativen Form in die wissenschaftliche Urteils- und Begriffsform, über die Zerlegung des Zusammengesetzten in seine einfachsten Bestandteile, über die juristische „Konstruktion“ u. a. gibt es eine Menge gedankenreicher Untersuchungen. Aber es scheint trotzdem, als ob dabei das eigentliche Geheimnis der juristischen Systemform zwar von dem durch die wissenschaftliche Praxis damit vertrauten Fachmann unmittelbar mitgefühlt, aber noch nicht zu einem logischen Ausdruck objektiviert worden sei. Desgleichen sind, z. B. von G. Rümelin, von Wundt und neuerdings besonders von Radbruch, die allgemeisten, von allen Wissenschaften geltenden logischen Schemata wie Deduktion, Reduktion, Induktion, Klassifikation in ihrer Anwendung auf die Jurisprudenz dargestellt worden. Allein so lehrreich solche Versuche einer ersten logischen Beherrschung des Rechtsstoffes auch zweifellos sind, gerade die individuelle juristische Nuance dieser formallogischen Prinzipien wird dabei nicht immer scharf genug gekennzeichnet. Auch hier ist die einseitige Orientierung der bisherigen Logik an den Naturwissenschaften der böse Schaden der Methodologie gewesen. Häufig wird übersehen, daß die den juristisch geformten Stoff zu höheren systematischen Bildungen fortgestaltenden Operationen in ähnlicher, nur noch verwickelterer Weise von dem teleologischen Grundcharakter des Rechts durchherrscht werden wie die ursprünglichen, dem vorrechtlichen Substrat gegenüber betätigten juristischen Bearbeitungsfunktionen.

Kompliziert ist die methodische Stellung der Rechtsgeschichte. Um sie genau zu bestimmen, wird man den Begriff der historischen Kulturdisziplin mit relativ systematischen Bestandteilen zu konstruieren haben, ein Analogon zu dem von Rickert untersuchten Begriff der Geschichtswissenschaft mit relativ naturwissenschaftlichen Bestandteilen. Sodann aber erwachsen noch besondere Schwierigkeiten daraus, daß diese Disziplin entweder als Geschichte der sozialen oder als Geschichte der juristischen Rechtswirklichkeit gedacht sein und endlich als Dogmengeschichte einen Zweig der Wissenschaftsgeschichte bilden kann. Es ist oft, z. B. von Ihering und Arnold, bemerkt worden, daß die Rechtsgeschichte, sobald sie nicht im ausschließlichen Dienst der Dogmatik steht, die Tendenz haben muß, die juristischen Abstraktionen im Zusammenhang mit der Totalität des Lebens zu begreifen.

Endlich hat die Logik der Jurisprudenz auch das Verlangen der Gegenwart nach einer „allgemeinen Rechtslehre“, die Forderung, daß das Ganze der Rechtswissenschaft zu seinem „allgemeinen Teil“ komme, methodologisch zu analysieren. Hierbei muß dem bereits von Stammler bekämpften sehr verbreiteten Irrtum entgegengetreten werden, es könne die empirische Forschung durch bloße Steigerung und Generalisierung des Systematisierens plötzlich in „Philosophie“ umschlagen.

Der Dualismus sozialwissenschaftlicher und juristischer Betrachtungsweise dringt auch in die obersten Begriffe der rechtswissenschaftlichen Prinzipienlehre ein und erzeugt die Spaltung in eine allgemeine Soziallehre des Rechts und in eine allgemeine Jurisprudenz, die jetzt beide noch ungeschieden mit einer Menge anderer Wissenschaftsbruchstücke in der „allgemeinen Rechtslehre“ zusammengeworfen werden. Der allgemeinen Jurisprudenz stehen zwei einander gegenseitig ergänzende Mittel zu Gebote: die alle historischen Rechtsordnungen umspannende vergleichend dogmatische Behandlung und die aus einer Analyse der spezielleren Begriffe sich herausarbeitende Gewinnung der juristischen Grundbegriffe. Die Rechtsvergleichung kann aber nicht nur juristisch-dogmatisch, sondern auch ethnologisch und soziologisch betrieben werden, und mit diesen Gegensätzen kreuzen sich die Unterschiede systematischer und historischer Methode. Überhaupt nicht zur vergleichenden, das „rationell Verwandte“ zusammenstellenden Rechtswissenschaft gehört, wie Leist treffend bemerkt hat, die auf einmalige Zusammenhänge zwischen verschiedenen Rechtsordnungen, also auf ein ausschließlich historisch Verwandtes, gerichtete Forschung, z. B. die „arische Stammesrechtsgeschichte“.

Rechnet man, wie hier geschehen ist, die allgemeine Rechtslehre lediglich zum Untersuchungsobjekt der Methodologie, so ist damit nicht nur die sozialwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Behandlung der lebendigen Zusammenhänge des Rechts mit den übrigen Lebensmächten aus der Philosophie verwiesen, sondern es bleiben auch die allgemeinsten juristischen, das Verhältnis von Recht und Staat, Recht und Zwang, objektivem und subjektivem Recht usw. betreffenden Probleme der empirischen Wissenschaft überlassen.

Nicht hierüber, sondern allein über die rein methodologischen Versuche der Jurisprudenz, ihr eigenes Wesen zu verstehen,

sollte in den vorangegangenen Zeilen berichtet werden. Noch besteht die Methodologie der Rechtswissenschaft nur in einer Reihe zerstreuter Bemerkungen. Aber der gerade gegenwärtig in der Jurisprudenz stark hervortretende Trieb nach logischer Selbstbesinnung berechtigt zu der Erwartung, daß sie sich in Zukunft zu einem Ganzen fügen werden.

Literatur.

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

Ahrens, H., Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. 6. Aufl. 2 Bde. 1870.
Bergbohm, C., Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1892.
Cathrein, V., Moralphilosophie. 4. Aufl. 2 Bde. 1904.
Cohen, H., Ethik des reinen Willens. 1904.
Gierke, O., Johannes Althusius. 2. Ausg. 1902.
Jellinek, G., Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. 1878.
Lasson, A., System der Rechtsphilosophie. 1882.
Schuppe, W., Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1882.
Simmel, G., Philosophie des Geldes. 1900.
Stahl, Fr. J., Philosophie des Rechts. 4. Aufl. 3 Bde. 1870.
Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896.
— Die Lehre von dem richtigen Rechte. 1902.
Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.
Trendelenburg, A., Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868.

Abschnitt II.

Zur allgemeinen Methodologie der Kulturwissenschaften.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1. Bd. 1883.
Münsterberg, H., Grundzüge der Philosophie. 1. Bd. 1900.
Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896/1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.

Simmel, G., Das Problem der Soziologie. Schmollers Jahrbuch für Gesetzg. Verw. und Volksw. Bd. 18. 1894.
— Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892.
Weber, M., Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Arch. f. Sozialw. u. Sozialpol. Bd. 1. 1904.
Windelband, W., Geschichte und Naturwissenschaft. 3. Aufl. 1904.

Zur Methodologie der Jurisprudenz.[1])

Arnold, W., Kultur und Rechtsleben. 1865.
Bierling, E. R., Juristische Prinzipienlehre. 2 Bde. 1894. 1898.
Brodmann, E., Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur. 1897.
Eltzbacher, P., Über Rechtsbegriffe. 1900.
— Die Handlungsfähigkeit. 1. Bd. 1903.
Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3 Bde. 1868—1881.
— Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887.
— Deutsches Privatrecht. 1. Bd. 1895.
— Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft. Schmollers Jahrb. für Gesetzg., Verw. u. Volksw. Bd. 7. 1883.
Hold von Ferneck, A., Die Rechtswidrigkeit. 1903.
Ihering, R., Geist des römischen Rechts. 4. u. 5. Aufl. 3 Tle. 1881—1891.
— Der Zweck im Recht. 2. Aufl. 2 Bde. 1884/1886.
— Unsere Aufgabe. Jahrbücher für Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts. 1. Bd.
Jellinek, G., Die rechtliche Natur der Staatenverträge. 1880.
— Gesetz und Verordnung. 1887.
— System der subjektiven öffentlichen Rechte. 1892.
— Allgemeine Staatslehre. 1900.
Karner, J., Die soziale Funktion der Rechtsinstitute. 1904. (Marx-Studien hrsg. v. Adler und Hilferding.)
Kistiakowski, Th., Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Knapp, L., System der Rechtsphilosophie. 1857.
Kohlrausch, E., Irrtum und Schuldbegriff im Strafrecht. 1. Tl. 1903.
Laband, P., Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften. Zeitschr. f. d. ges. Handelsrecht. Bd. 30. 1885.
Leist, B. W., Altarisches jus gentium. 1889.
Liepmann, M., Einleitung in das Strafrecht. 1900.
Mayer, M. E., Die schuldhafte Handlung. 1901.
— Rechtsnormen und Kulturnormen. 1903.
Meumann, G. A., Prolegomena zu einem System des Vermögensrechts. 1903.
Pachmann, S., Über die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft. (Aus dem Russischen übersetzt.) 1882.
Puchta, G. F., Cursus der Institutionen. 1. Bd. 10. Aufl. 1893.
Radbruch, G., Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. 1904.

[1]) Die im folgenden genannten Schriften sind lediglich um ihrer rein methodologischen Bestandteile willen ausgewählt.

Rickert, H., Zur Lehre von der Definition. 1888.
Rosin, H., Souveränetät, Staat, Gemeinde, Selbstverwaltung. Annalen des Deutschen Reiches. 1883.
Rümelin, G., Juristische Begriffsbildung. 1878.
Schuppe, W., Der Begriff des Rechts. Grünhuts Zeitschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw. Bd. 10. 1883.
Stoerk, F., Zur Methodik des öffentlichen Rechts. 1885.
Thon, A., Rechtsnorm und subjektives Recht. 1878.
Wundt, W., Logik. 2. Bd. 2. Abt. 2. Aufl. 1895.
Zitelmann, E., Irrtum und Rechtsgeschäft. 1879.

Geschichtsphilosophie.

Von

Heinrich Rickert.

Einleitung.

Die philosophischen Wissenschaften stehen am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zum großen Teil noch im Zeichen der Restauration. Ihr letzter Aufschwung war von dem Wiedererwachen des Interesses für Kant abhängig, und auch die Gedanken, mit denen die an Kant orientierte Philosophie heute zu kämpfen hat sind nicht erst in unserer Zeit entstanden, sondern stammen aus einer noch früheren Periode der philosophischen Entwicklung. Gilt es doch meist, den Naturalismus der Aufklärung, den Kants Idealismus nicht definitiv zu besiegen vermocht hat, von neuem zurückzudrängen. Ebenso darf, wenn jemand behaupten wollte, daß auch Kant zum Teil wenigstens überwunden sei, nicht gesagt werden, daß erst kürzlich geschaffene Ideen dies vollbracht haben, sondern fast jeder wirkliche Fortschritt über Kant hinaus liegt im wesentlichen in der Richtung, die bereits von Kants unmittelbaren Nachfolgern eingeschlagen war, und an die man heute wieder anzuknüpfen beginnt. Aus diesem Grunde hat das Studium der Geschichte der Philosophie in unseren Tagen eine große Bedeutung, und deshalb feiern wir einen Mann wie Kuno Fischer, der nicht nur zur Wiederbelebung des Verständnisses für Kant soviel beigetragen, sondern auch die Gedanken seiner großen Jünger unserer Zeit wieder näher gebracht hat. Man braucht nicht zu fürchten, daß wir den Entwicklungsgang von

Kant zu Fichte, von diesem zu Schelling oder Schopenhauer und von dort weiter zu Hegel noch einmal durchzumachen hätten. Unsere neue Zeit bringt neue Fragen, die neue Antworten verlangen, und noch niemals hat sich etwas im geschichtlichen Leben wiederholt. Aber der Einsicht sollte man sich nicht verschließen, daß der kantische und nachkantische Idealismus einen Schatz von Gedanken enthält, der noch lange nicht vollständig ausgemünzt ist, und aus dem wir eine Fülle wertvoller Ideen holen können, wenn wir mit den philosophischen Problemen unserer Zeit zu ringen haben.

Für keine philosophische Disziplin gilt dies mehr, als für die Geschichtsphilosophie. Obwohl in letzter Zeit das Interesse für sie außerordentlich gewachsen ist, darf sie, wenigstens mit Rücksicht auf ihre Grundbegriffe, nicht den Anspruch erheben, daß sie Unerhörtes, Neues lehre. Gerade die Spekulationen, die für besonders „modern“ gelten, zehren fast nur von Gedanken, die in der Aufklärung ihre Formulierung gefunden haben, und ebenso muß auch die Richtung, welche diese Aufklärungstendenzen bekämpft, dankbar anerkennen, daß einige ihrer besten Waffen ihr zum Teil von Kant, zum noch größeren Teil von nachkantischen Idealisten, besonders von Fichte und Hegel, geschmiedet worden sind. Wer daher ein Bild von der gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie und ihren Bewegungen, von ihren Hauptproblemen und den verschiedenen Richtungen ihrer Lösung erhalten will, könnte zur Gewinnung der Grundbegriffe versuchen, die Fäden rückwärts zu verfolgen, die zum deutschen Idealismus und dann noch weiter in die Vergangenheit hinein bis zur Aufklärung führen. Aber auch auf geschichtsphilosophischem Gebiet wird es sich nicht um eine bloße Wiederherstellung des Früheren handeln. Man braucht nur an die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im neunzehnten Jahrhundert zu denken, um das einzusehen, und jedenfalls müssen wir in den Systemen der Vergangenheit das dauernd Wertvolle von dem „historisch“ Gewordenen scheiden. Das aber ist gerade für die Geschichtsphilosophie erst zum Teil getan. Es wird noch mehrerer Untersuchungen von der Art bedürfen, wie sie z. B. für Fichtes Idealismus und die Geschichte von Lask angestellt worden sind, bis die dauernde Bedeutung dieser Gedanken hervortritt. Schon aus diesem Grunde ist für einen kurzen Überblick über die Gegenwart die geschichtliche Orientierung nicht geeignet. Und auch

abgesehen davon empfiehlt es sich hier nicht, nur historisch zu verfahren. Trotz aller Dankbarkeit, die wir für unsere philosophische Vergangenheit empfinden, trotz aller Anerkennung ihrer Überlegenheit an schöpferischer Originalität, ist es dringend zu wünschen, daß wir aus dem Zustande des Epigonentums wieder hinauskommen, daß wir nicht nur vom Zeitalter der Aufklärung zum Zeitalter Kants fortschreiten, sondern versuchen, unsere eigenen Wege zu gehen, und gerade die Geschichtsphilosophie hat vielleicht am meisten Veranlassung hervorzuheben, daß der Philosoph niemals nur Historiker sein, daß die Philosophie niemals in der Geschichte stecken bleiben darf. So sei denn hier die Vergangenheit beiseite gelassen und eine systematische Orientierung versucht.

Doch auch auf diesem Wege begegnen uns Schwierigkeiten. Die intensive Beschäftigung mit der Geschichte hat nicht nur einen großen Reichtum an philosophischen Ideen, sondern auch eine erhebliche Verwirrung gebracht und damit eine Unsicherheit, die sich auf die elementarsten Begriffe unserer Arbeit erstreckt. Auf die Frage, was Philosophie überhaupt sei, gibt es keine Antwort, die sich allgemeiner Anerkennung erfreut, und was für das Ganze gilt, wird für die Teile gelten. Wollen wir daher ohne Willkür verfahren, so werden wir uns zunächst die verschiedenen Bedeutungen, die man mit dem Worte Geschichtsphilosophie verbinden kann, zu vergegenwärtigen und unseren Begriff dieser Wissenschaft zu rechtfertigen haben.

Drei Begriffe heben sich vor allem deutlich heraus. Von der Philosophie überhaupt sagt man, daß sie die Wissenschaft vom Allgemeinen sei im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften. Philosophieren kann dann heißen, eine Gesamterkenntnis der Wirklichkeit suchen, den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis geben. Bestimmt man hiernach die Aufgaben einer Philosophie der Geschichte, so hat sie, während die historischen Einzelwissenschaften es mit den besonderen Gebieten des geschichtlichen Lebens zu tun haben, das von ihnen Gefundene zu einem einheitlichen Gesamtbilde, zu einem Überblick über das Ganze, kurz zu einer allgemeinen Geschichte zusammen zu fassen. Geschichtsphilosophie in dieser ersten Bedeutung des Wortes würde also soviel wie Universalgeschichte oder „Weltgeschichte“ heißen. Die Allgemeinheit einer Darstellung kann aber verschieden verstanden werden. Stellt man, um wieder an den Begriff der

Philosophie überhaupt anzuknüpfen, ihr die Aufgabe, Gesamterkenntnis der Wirklichkeit zu geben, so kann man nicht meinen, daß sie die ganze inhaltliche Fülle des von den Einzelwissenschaften erkannten Materials in sich aufzunehmen habe. Ihre Allgemeinheit muß vielmehr stets mit einer Verallgemeinerung in dem Sinne verbunden sein, daß der Inhalt des Spezialwissens in mehr oder minder hohem Grade dabei verloren geht, und schließlich läßt sich diese Verallgemeinerung so weit treiben, daß nur noch die allgemeinen „Prinzipien" zum Gegenstande der Untersuchung werden. Daraus ergibt sich auch ein neuer Begriff der Geschichtsphilosophie. Diese Disziplin hat dann den besonderen Inhalt des geschichtlichen Lebens bei seite zu lassen, um nach seinem allgemeinen „Sinn" oder nach seinen allgemeinen „Gesetzen" zu fragen. Auch ohne daß die Begriffe des Sinnes und des Gesetzes näher bestimmt sind, entsteht so der Begriff einer Wissenschaft von den historischen Prinzipien, der sich scharf gegen den Begriff der Universalgeschichte abhebt. Und einen dritten Begriff gewinnt man endlich, wenn Geschichte nicht das Geschehene selbst, sondern die Darstellung des Geschehens oder die Geschichtswissenschaft bedeutet. Dieser Begriff steht ebenfalls in Übereinstimmung mit einer vielfach vertretenen Ansicht von den Aufgaben der Philosophie überhaupt, wonach sie, besonders in ihrem theoretischen Teile, nicht so sehr die Dinge selbst, als vielmehr das Wissen von den Dingen zu ihrem Objekte zu machen hat. Die Geschichtsphilosophie kann also auch als Wissenschaft vom geschichtlichen Erkennen oder als ein Teil der Logik im weitesten Sinne des Wortes angesehen werden. Vielleicht wird man noch eine Disziplin vermissen, die von der Bedeutung des geschichtlichen Denkens für die Behandlung der allgemeinen Probleme der Weltanschauung und Lebensauffassung handelt. Aber diese Fragen werden leicht zu beantworten sein, wenn die bisher angegebene Arbeit getan ist, und zur Aufstellung einer vierten Art von Geschichtsphilosophie besteht deshalb kein Grund. Wohl aber scheinen in der Tat die Universalgeschichte, die Lehre von den Prinzipien des geschichtlichen Lebens und die Logik der Geschichtswissenschaft drei gleich berechtigte Wissenschaften zu sein, von denen jede ihre besonderen Probleme hat, und die doch alle das Recht auf den Namen der Geschichtsphilosopie besitzen.

Sieht man jedoch genauer zu, so ergibt sich bald ein anderes

Bild. Wie soll die Universalgeschichte neben den einzelnen historischen Disziplinen bestehen? Ist sie zu denken als bloße Summierung des von ihnen Gefundenen? Gewiß nicht. Zum Mindesten wird man von ihr verlangen, daß sie das geschichtliche Ganze einheitlich darstelle. Was aber ist dieses Ganze, worin besteht das Prinzip seiner Einheit und seiner Gliederung? Durch solche Fragen wird die erste Art der Geschichtsphilosophie bei der Behandlung ihrer Grundbegriffe auf die zweite Art hingewiesen. Aber auch die Begriffe, welche die Prinzipienwissenschaft zur Bestimmung ihrer Aufgabe braucht, dürfen nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, und zwar weder wenn man dabei an allgemeine „Gesetze" denkt, denen alles geschichtliche Leben unterworfen sein soll, noch wenn man einen einheitlichen „Sinn" dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung zugrunde legen will. In diesen Begriffen stecken Probleme. Während es jeder für selbstverständlich hält, daß man nach Gesetzen der Natur forscht, wird die Möglichkeit, historische Gesetze aufzustellen, entschieden bestritten, und, abgesehen davon, wie kommt es, daß auf naturwissenschaftlichem Gebiete die Gesetze von den Einzelwissenschaften selbst gesucht werden, während für die Geschichte diese Aufgabe einer philosophischen Disziplin zufällt? Mit welchem Rechte nehmen wir ferner einen Sinn des geschichtlichen Verlaufes an, und welche Mittel haben wir, um ihn zu erkennen? Die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft kann mit ihrer Arbeit nicht beginnen, ohne auf diese Fragen einzugehen, und sie wird sie nicht beantworten können, ohne Klarheit über das Wesen des historischen Erkennens überhaupt, d. h. logische Kenntnisse zu besitzen. So sehen wir die zweite der drei Disziplinen ebenso auf die dritte angewiesen, wie die erste auf die zweite angewiesen war, und es ergibt sich demnach zwischen den verschiedenen Arten von Geschichtsphilosophie, die zunächst drei selbständige Wissenschaften mit verschiedenen Problemen zu sein schienen, ein Zusammenhang von der Art, daß die Logik der Geschichte den Ausgangspunkt und die Grundlage aller geschichtsphilosophischen Untersuchungen bilden muß. Wieweit dann die Probleme der Prinzipienwissenschaft und der Universalgeschichte in logische Probleme verwandelt werden müssen, wenn sie überhaupt lösbar sein sollen, das kann erst die Untersuchung selbst zeigen. Schon jetzt aber steht fest, daß es nicht Willkür, sondern Notwendigkeit ist, wenn wir

hier mit einer Übersicht über die wichtigsten Probleme und Streitfragen der Geschichtslogik den Anfang machen.

I.

Die Logik der Geschichtswissenschaft.

Mit dem Voranstellen dieses Teiles betreten wir zugleich das Gebiet der Geschichtsphilosophie, auf dem unsere Zeit noch am meisten den Anspruch auf eine gewisse Originalität machen darf. Für die logische Formulierung und Behandlung der Probleme finden sich nämlich in der Philosophie des deutschen Idealismus zwar sehr wertvolle, aber doch nur vereinzelte und unsystematische Bemerkungen, und in der vorkantischen Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart ist zur Beantwortung dieser Fragen soviel wie nichts geleistet. Es gehen vielmehr trotz des einleuchtenden Zusammenhanges zwischen Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie im weiteren Sinne die Ansätze zu dem Versuche, das logische Wesen der Geschichtswissenschaft in seiner Eigenart gründlich zu verstehen, nicht viel weiter als bis auf Paul, Naville, Simmel und besonders Windelband zurück. Es herrscht denn auch über die elementarsten Fragen auf diesem Gebiet bisher der heftigste Meinungsstreit, ja eine Logik der Geschichte, die diesen Namen verdient, hat sogar noch um ihre Existenzberechtigung zu kämpfen. Man glaubt nicht nur, wie z. B. Lindner, geschichtsphilosophische Probleme ohne logische Grundlegung wissenschaftlich behandeln zu können, sondern man hat geradezu das Recht zur Aufstellung eines rein logischen Begriffes der Geschichte und der geschichtlichen Methode bestritten. Die Gründe dafür liegen nicht allein darin, daß zu diesen Fragen viele das Wort ergriffen haben, denen es zur Behandlung logischer Probleme wohl an der nötigen Schulung fehlt. Sie stammen auch nicht allein aus den Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, denn das logische Wesen der Geschichte ist nicht schwerer zu verstehen als das anderer Wissenschaften, sobald man nur den richtigen Weg dazu einschlägt. Aber gerade über diesen Weg besteht merkwürdigerweise keine Einigkeit. Man sollte denken, es sei selbstverständlich, daß, wer hier nach Klarheit sucht, sich

dabei, wenigstens zunächst, an den Werken der allgemein anerkannten großen Historiker orientiert, und vor allem das feststellt, wodurch das historische Denken sich von dem der anderen Wissenschaften unterscheidet. Man sollte ferner glauben, daß die logische Struktur der vorhandenen Geschichtswissenschaft verstanden sein muß, ehe man ein Urteil über ihren wissenschaftlichen Wert zu fällen unternimmt. Aber das Selbstverständliche ist in diesem Falle nicht das Übliche. Die Orientierung an den Werken der großen Historiker wird vielmehr bisweilen, z. B. von Lamprecht und Tönnies, als unwissenschaftlich verworfen: diese Darstellungen sollen keine wahre Wissenschaft enthalten. Insbesondere diejenigen, die sonst nicht müde werden, die Erfahrung als einzige Grundlage alles Wissens zu preisen, gehen bei der logischen Untersuchung der Erfahrungswissenschaften mit einem vorher festgestellten und noch niemals verwirklichten Begriff von Geschichtswissenschaft an die Arbeit, und glauben, weil sie die Historiker nirgends auf dem Wege zu ihrem Ideale finden, es sei notwendig, die Geschichte erst zur Wissenschaft zu erheben. In manchen Köpfen hat sich so der Gedanke eines Gegensatzes von Wissenschaft und Geschichte festgesetzt, und gerade diese Denker fühlen sich dann sonderbarerweise berufen, die Geschichtswissenschaft über ihre wahren Ziele aufzuklären.

Daß die meisten Historiker von solchen geschichtsfremden Spekulationen nichts wissen wollen, ist nicht wunderbar. So kommt es, daß Geschichte und Philosophie einander vielfach überhaupt nicht mehr verstehen, und unter diesem Zustande leiden beide Teile. Zwar wurde die ungeschichtliche Geschichtsphilosophie, die früher besonders in der Gestalt der Theorien (nicht der Praxis) von Taine und Buckle Verbreitung gefunden hatte, und die heute wieder mit mehr Eifer als Klarheit, z. B. von Lamprecht, erneuert wird, für die Zwecke der empirischen Geschichtswissenschaft durch Droysen, Bernheim, v. Below, Ed. Meyer u. a. genügend zurückgewiesen. Aber unter philosophischen Gesichtspunkten ist in diesem methodologischen Streit der Historiker untereinander, in den man auch Fragen wie die nach Freiheit und Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit und Zufälligkeit, Teleologie und Mechanismus hineingezogen hat, trotz manches wertvollen Ergebnisses, doch noch vieles ungeklärt geblieben, und daher zeigen sich denn auch Historiker bisweilen ziemlich ratlos, wenn sie von ihren spezialwissenschaftlichen Untersuchungen,

dem wieder mehr philosophisch werdenden „Zug der Zeit“ folgend, zu allgemeineren Betrachtungen übergehen. Noch viel mehr aber leidet unter diesem Zustand die Philosophie. Infolge ihres Mangels an Verständnis für das gerade in neuerer Zeit eminent wichtige historische Denken ist sie zu weitgehender Einflußlosigkeit verurteilt, und wie sehr diese Einflußlosigkeit damit zusammenhängt, daß sie keine Fühlung mit der Geschichte hat, zeigt sich besonders deutlich darin, daß, wenn irgendwo bei den Vertretern der sogenannten Geisteswissenschaften sich heute philosophisches Interesse kund gibt, dies meist durch Anknüpfen an geschichtsmethodologische Untersuchungen vermittelt ist.

Die Verständnislosigkeit für das Wesen der geschichtlichen Arbeit tritt in unsern Tagen natürlich am deutlichsten bei den Vertretern der heute wieder einmal zur Mode gewordenen naturalistischen Dogmen hervor, und es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob dieser Naturalismus als Materialismus oder als Psychologismus auftritt. In beiden Fällen würde die Anerkennung der Geschichte als Wissenschaft eine Erschütterung der grundlegenden naturalistischen Begriffe bedeuten. Denn wo man die Wirklichkeit mit der Natur gleichsetzt, ist für Geschichte um so weniger Platz, je konsequenter man denkt. Aber die Geschichtsfremdheit unserer Philosophie hat noch tiefere Gründe. So völlig durch Kant der Naturalismus als Weltanschauung im Prinzip überwunden ist, so liegt in der Hauptsache diese Überwindung doch nicht in einer Richtung auf das historische Denken. Zu dessen Erfassung finden sich bei dem Jünger Newtons höchstens Ansätze, und Kants Methodologie wird gerade in seinem theoretischen Hauptwerke noch fast ganz durch sein Interesse an der Mathematik und der Naturwissenschaft beherrscht. Man kann sich also in der Tat, wie z. B. M. Adler, mit einem gewissen Schein des Rechts auch auf Kant stützen, wenn man der geschichtlichen Arbeit den eigentlich wissenschaftlichen Charakter abspricht. Schließlich kommt noch hinzu, daß zwischen den Naturwissenschaften, insofern sie systematische Wissenschaften sind, und der Philosophie, die ebenfalls nach einem System strebt, eine größere formale Verwandtschaft besteht, als zwischen dieser und der Geschichte, die niemals eine systematische Wissenschaft werden kann. Ja, man muß sogar von einem Antagonismus zwischen historischem und philosophischem Denken reden, den niemand zu beseitigen auch nur

wünschen darf: den Historismus als Weltanschauung wird die Philosophie immer zu bekämpfen haben. Aber alles dies läßt die Aufgaben einer Logik der Geschichte nur um so dringender erscheinen. Der Naturalismus ist ja nicht weniger ein Objekt der Bekämpfung als der Historismus, und ferner darf die Philosophie nur dann hoffen, mit dem Historismus fertig zu werden, wenn sie das Wesen und die Bedeutung des historischen Denkens gründlich verstanden hat. Für die Logik ergibt sich aus alledem die Aufgabe, auch den von Kant noch vertretenen *methodologischen Naturalismus* in seiner Einseitigkeit gründlich zu überwinden und so zu einem Verständnis *aller* wissenschaftlichen Arbeit vorzudringen.

Die Behauptung, daß zur Lösung dieser Aufgabe bisher noch wenig getan sei, wird vielleicht angesichts der vielen Untersuchungen über das Wesen der „Geisteswissenschaften“, die seit Mill unternommen sind, auf Widerspruch stoßen, und es soll auch gewiß nicht gesagt werden, daß alle diese Arbeiten wertlos sind. Nur der entscheidende Punkt, der ein wirklich *logisches* Verständnis der Geschichte ermöglicht, ist in den in anderer Hinsicht äußerst wertvollen Untersuchungen, wie z. B. Dilthey, Wundt, Münsterberg u. a. sie angestellt haben, entweder, wie bei Wundt und Münsterberg, überhaupt nicht getroffen, oder doch, wie bei Dilthey, wenigstens nicht so scharf herausgearbeitet und in den Mittelpunkt gestellt worden, daß er in einer Logik der Geschichte wirklich fruchtbar gemacht werden kann. Es kommt dies schon in der üblichen Terminologie, welche die *Geisteswissenschaften* den *Naturwissenschaften* gegenüberstellt, zum Ausdruck. Der Gegensatz von Natur und Geist ist heute nichts weniger als eindeutig. Die Denker, welche über das Wesen der Geisteswissenschaften geschrieben haben, bestimmen denn auch den grundlegenden Begriff des Geistes in sehr verschiedener Weise, und sie sind eigentlich nur darin einig, daß es überhaupt zwei verschiedene Gruppen von Erfahrungswissenschaften gibt. Es ist auch nicht zu hoffen, daß man vom Begriff des Geistes aus zu einer Einigung über das Wesen des geschichtlichen Denkens kommen wird. Diese Versuche enthalten in den Grundlagen viel zu viele, meist metaphysische Voraussetzungen, die dem geschichtsfremden Naturalismus nur Angriffspunkte darbieten. Der einzige Begriff des Geistes, mit dem man heute ohne nähere Begründung arbeiten darf, ist der des Psychi-

schen in seinem Gegensatz zu dem des Physischen, denn daß das, was wir Lust oder Erinnerung oder Wille nennen, kein Körper ist, wird wohl von allen Denkern, die wissenschaftlich in Betracht kommen, zugestanden werden. Aber dieser einzige, ohne weiteres brauchbare Begriff des Geistes, ist zu einer Abgrenzung der verschiedenen Wissenschaften und zum Verständnis des Wesens der Geschichte ganz ungeeignet. Der Naturalismus wird mit Recht behaupten, daß, wenn das Geistige in dem angegebenen Sinne auch gewiß nicht Körper sei, es doch durchaus zur Natur gehöre und daher in derselben Weise wissenschaftlich untersucht werden müsse, wie alle anderen Naturobjekte. Das sei nicht nur eine Theorie, sondern die Praxis der modernen Psychologie erhebe diese Gewißheit über den Kampf der methodologischen Ansichten. Solchen Behauptungen gegenüber sind dann die Vertreter eines Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften so lange wehrlos, als sie ihren grundlegenden Begriff nicht in vollkommen einwandfreier Weise bestimmt haben, und das wird bei dem Begriff des Geistes mit logischen Mitteln entweder gar nicht, oder jedenfalls erst dann möglich sein, wenn vorher schon der logische Begriff der Geschichte gewonnen ist.

Auf alle diese Streitfragen braucht die Methodenlehre sich zunächst gar nicht einzulassen, wenn sie ihr Augenmerk auf das allein richtet, was sie klarstellen will, nämlich auf die Methode. Diese besteht in den Formen, welche von der Wissenschaft bei der Bearbeitung ihres Stoffes benutzt werden. Daß die Methode vielfach durch die Eigenart des Stoffes bedingt ist, soll damit nicht geleugnet werden. Es kann deshalb auch eine Untersuchung, welche auf die Verschiedenheit des Inhaltes der Einzelwissenschaften reflektiert, zu diesem oder jenem logisch wertvollen Resultate führen. Aber solche Erfolge werden sich dann mehr oder weniger zufällig einstellen, und eine Logik, die mit Sicherheit und auf dem kürzesten Wege ihr Ziel erreichen will, sieht daher von allen Unterschieden im Inhalte der Einzelwissenschaften ab, um die formalen methodologischen Unterschiede um so besser zu verstehen. Sie hat zunächst nur darauf zu reflektieren, daß in den Erfahrungswissenschaften überall ein erkennendes Subjekt Objekten gegenübersteht, die es, mögen sie geistige oder körperliche, Naturvorgänge oder Kulturprodukte sein, als „gegeben“ hinnimmt, und daß das Subjekt sich das Ziel setzt, diesen oder jenen Teil, oder auch das Ganze, der gegebenen Welt zu erkennen. Man wird dann leicht konstatieren, daß die Erkenntnis nicht in einer Reproduktion oder in einem Abbilde, sondern in einer umbildenden Auffassung der Objekte besteht. Zum Beweise dafür genügt, abgesehen von allen anderen Gründen, schon die einfache Überlegung, daß die gegebene Wirklichkeit, von der jede empirische Wissenschaft ausgeht, sich sowohl im ganzen als auch in allen ihren Teilen als eine schlechthin unübersehbare Mannigfaltigkeit darstellt, die niemand abzubilden vermag. Der Inhalt jedes Urteils, das etwas über die Wirklichkeit aussagt, ist im Vergleich zu ihr selbst notwendig eine große Vereinfachung. Die Wissenschaft kann daher auch als eine Umsetzung des anschaulich gegebenen Materials in Denkgebilde betrachtet werden, für die man, zum Unterschiede von der Anschauung, am besten den Namen des Begriffes gebraucht. In diesem begrifflichen Umformungsprozeß steckt die Methode der Wissenschaft. Ferner aber — und das ist die Hauptsache — müssen die Formen der wissenschaftlichen Arbeit, insofern sie Mittel zur Erreichung des wissenschaftlichen Zieles sind, in ihrer Eigenart abhängig sein von der formalen Eigenart der Ziele, die das Subjekt beim Erkennen verfolgt. Die Logik wird also nach den formal voneinander verschiedenen Aufgaben zu fragen haben, welche die verschiedenen Wissenschaften sich setzen, und die wissenschaftlichen Methoden in ihrer Verschiedenheit als die notwendig verschiedenen Mittel zur Erreichung dieser verschiedenen Ziele oder als die notwendig verschiedenen Arten der Umformung und begrifflichen Bearbeitung des anschaulich gegebenen Materials zu verstehen suchen. Selbstverständlich sind die hierbei sich ergebenden Unterschiede der Methoden, ebenso wie die der Ziele, rein formal, aber gerade wegen ihres rein formalen Charakters müssen sie als die grundlegenden, ausschlaggebenden Momente für das Erfassen des logischen Wesens einer wissenschaftlichen Methode gelten. Die Logik hat es immer nur mit den Formen des Denkens zu tun.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Bestimmungen der Aufgabe einer Logik der Einzelwissenschaften zu den Grundbegriffen, welche die Logik der Geschichtswissenschaft im besonderen zu entwickeln hat, so wird es zunächst nötig sein, den größten formalen Gegensatz in unserer Auffassung der empirischen Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen, zu fragen, was dieser Gegensatz logisch bedeutet und dann anzugeben, welches Glied dieses

Gegensatzes für die geschichtliche Darstellung der Wirklichkeit maßgebend ist. Daß es zwei prinzipiell verschiedene Arten der Wirklichkeitsauffassung gibt, kann man sich vielleicht am besten an den vorwissenschaftlichen Kenntnissen klar machen, die wir von einem größeren oder kleineren Teile der Welt besitzen. Es wäre eine Täuschung, wenn man glauben wollte, wir hätten darin ein Abbild der Wirklichkeit, wie sie ist. Ehe die Wissenschaft an ihre Arbeit geht, ist vielmehr überall bereits eine Begriffsbildung entstanden, und die Produkte dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung, nicht die auffassungsfreie Wirklichkeit, findet die Wissenschaft als Material vor. Der größte formale Unterschied in dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung aber ist folgender. Weitaus die meisten Dinge und Vorgänge interessieren uns nur durch das, was sie mit anderen gemeinsam haben, und daher achten wir auch nur auf dies Gemeinsame, obwohl tatsächlich jeder Teil der Wirklichkeit von jedem anderen individuell verschieden ist und nichts in der Welt sich genau wiederholt. Weil die Individualität der meisten Objekte uns also ganz gleichgültig ist, so kennen wir ihre Individualität auch nicht, sondern diese Objekte sind für uns nichts anderes als Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffes, die durch andere Exemplare desselben Begriffes ersetzt werden können, d. h. wir sehen sie, obwohl sie niemals gleich sind, als gleich an, und bezeichnen sie daher auch nur mit allgemeinen Gattungsnamen. Diese jedem bekannte Beschränkung des Interesses auf das Allgemeine im Sinne des einer Gruppe von Gegenständen Gemeinsamen oder die generalisierende Auffassung, auf Grund deren wir mit Unrecht glauben, es gäbe so etwas wie Gleichheit und Wiederholung in der Welt, ist für uns zugleich von großem praktischem Werte. Sie gliedert die unübersehbare Mannigfaltigkeit und Buntheit der Wirklichkeit für uns in bestimmter Weise und macht es uns möglich, daß wir uns in ihr zurechtfinden.

Andrerseits aber erschöpft die generalisierende Auffassung das, was uns an unserer Umgebung interessiert, und was wir daher auch von ihr kennen, keineswegs. Dieser oder jener Gegenstand kommt vielmehr gerade durch das für uns in Betracht, was ihm allein eigentümlich ist, und was ihn von allen anderen Objekten unterscheidet. Unser Interesse und unsere Kenntnis bezieht sich dann also gerade auf seine Individualität,

auf das, was ihn unersetzlich macht, und wenn wir auch wissen, daß er sich ebenso wie andere Objekte als Exemplar eines Gattungsbegriffes auffassen läßt, so wollen wir ihn doch nicht als gleich mit anderen Dingen ansehen, sondern ihn ausdrücklich aus seiner Gruppe herausheben, was sprachlich darin seinen Ausdruck findet, daß wir ihn nicht mit einem Gattungsnamen, sondern mit einem Eigennamen bezeichnen. Auch diese Art der Gliederung oder die individualisierende Auffassung der Wirklichkeit ist jedem so geläufig, daß sie keiner weiteren Erörterung bedarf. Nur eins ist wichtig und muß hervorgehoben werden: auch die Kenntnis der Individualität eines Objektes ist nicht etwa ein Abbild in dem Sinne, daß wir die ganze Mannigfaltigkeit seines Inhaltes kennen, sondern auch dabei wird eine bestimmte Auswahl und Umbildung vollzogen, d. h. ein Komplex von Elementen herausgehoben, der in dieser besonderen Zusammenstellung dem einen bestimmten Objekt allein angehört. Wir müssen deshalb die jedem beliebigen Ding oder Vorgang zukommende Individualität, deren Inhalt mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt, und deren Kenntnis weder erreichbar noch erstrebenswert ist, von der aus ganz bestimmten Elementen bestehenden, für uns bedeutungsvollen Individualität unterscheiden und uns klar machen, daß diese gewöhnlich allein gemeinte Individualität im engeren Sinne, ebenso wie der allgemeine Gattungsbegriff, nicht eine Wirklichkeit, sondern nur ein Produkt unserer Auffassung der Wirklichkeit, unserer vorwissenschaftlichen Begriffsbildung ist.

Der dargestellte Unterschied muß das Interesse der Logik in hohem Maße erregen. Zunächst knüpft ja nicht nur alle wissenschaftliche Arbeit an vorwissenschaftliche Prozesse und ihre Ergebnisse an, sondern sie läßt sich auch bis zu einem hohen Grade als planmäßige Ausgestaltung des unwillkürlich bereits Begonnenen verstehen. Ferner aber ist der Unterschied besonders deswegen bedeutsam, weil er einmal rein formal ist, denn jedes beliebige Objekt kann generalisierend und individualisierend aufgefaßt werden, und weil er außerdem, als Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, den größten Unterschied darstellt, der in logischer Hinsicht gedacht werden kann. Sollte er also von Bedeutung für die Methoden der Einzelwissenschaften sein, so würde die Logik ihn zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen machen müssen.

Was zunächst die generalisierende Betrachtung der Objekte betrifft, so ist nicht nur über ihre praktische, sondern auch über ihre theoretische Bedeutung für die Wissenschaft kein Zweifel. In einer Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, die mit der Bildung allgemeiner Gattungsbegriffe und der Betrachtung der Objekte als deren Exemplare zusammenfällt, besteht die Methode vieler Wissenschaften. Erkennen heißt dann das Unbekannte in der Weise als Fall des Bekannten verstehen, daß das Individuelle, Einzigartige ausgeschieden und nur das Gemeinsame in die Wissenschaft aufgenommen wird. Das höchste Ziel dieser Erkenntnis ist, die zu erkennende Wirklichkeit so unter allgemeine Begriffe zu bringen, daß diese sich durch die Verhältnisse der Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen System zusammenschließen, und man wird dabei, wo es angeht, nach solchen Begriffen streben, deren Inhalt unbedingt allgemein für die zu untersuchenden Objekte gilt. Wo diese Erkenntnis gelungen ist, da hat man das erfaßt, was man die Gesetze der Wirklichkeit nennt. Es ist ferner auch ein durchaus berechtigter Versuch, diese Methode des Begreifens auf allen Gebieten der Wirklichkeit anzuwenden und daher überall, sei es im Geistigen oder Körperlichen, in den Naturvorgängen oder im Kulturleben, nach Gesetzen zu suchen. Das mag freilich auf dem einen Gebiete schwieriger sein, als auf dem anderen, ja vielleicht sind hier und da die unbedingt allgemeinen Begriffe für den Menschen unerkennbar, aber die generalisierende Betrachtung ist nirgends im Prinzip ausgeschlossen, und daraus scheint sich eine grundlegende methodologische Folgerung zu ergeben. Man kann nämlich schließen, es falle das wissenschaftliche Denken überhaupt mit dem Bilden allgemeiner Begriffe zusammen, und es gebe daher unter rein formalen Gesichtspunkten nur eine wissenschaftliche Methode. Der Gegensatz eines generalisierenden und eines individualisierenden Auffassens würde danach nur insofern Bedeutung für die Logik besitzen, als die Wissenschaft überall das Individuelle durch allgemeine Begriffe beseitigt, und gerade weil in unserer Erörterung auf die Eigentümlichkeiten des Materials der verschiedenen Wissenschaften keine Rücksicht genommen ist, scheint durch sie die übliche Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften, jedenfalls in ihrer formal methodologischen Bedeutung, hinfällig zu werden. Das geistige Leben ist vielmehr ebenso generalisierend zu behandeln wie die Körperwelt, und deshalb muß natürlich auch die Geschichtswissenschaft die generalisierende Methode anwenden.

In der Tat sind dies die besten Gründe, auf welche man die Proklamierung einer Universalmethode stützen kann, denn es sind rein formale Gründe, und, insofern die generalisierende Auffassung in den Naturwissenschaften ihre höchsten Triumphe feiert, haben wir hier zugleich die beste Grundlage für den methodologischen Naturalismus. Eine Logik aber, welche die wirklich vorhandenen Wissenschaften verstehen will, wird sich hiermit doch nicht begnügen. Sie wird aus dem richtigen Satz, daß alle Wirklichkeit einer generalisierenden Betrachtung unterzogen werden kann, nicht schließen, daß die Bildung von allgemeinen Begriffen mit dem wissenschaftlichen Verfahren überhaupt identisch sei. Sie wird vielmehr fragen, ob faktisch alle Wissenschaften dieses Verfahren anwenden, und sie muß diese Frage bei einem Blick auf die wissenschaftliche Arbeit, die in den Werken aller Historiker als Tatsache vorliegt, verneinen. Diese Tatsache ist so evident, daß denn auch die Anhänger der generalisierenden Universalmethode oder des methodologischen Naturalismus sie nicht leugnen können. Sie suchen sich dadurch zu helfen, daß sie sagen, die Geschichtswissenschaft sei heute noch unvollkommen und passe deswegen nicht in das angedeutete System, aber je weiter sie fortschreite, um so mehr werde auch sie sich der einzig wissenschaftlichen, der generalisierenden Methode bedienen. Diese Ansicht jedoch ist unhaltbar, und zwar nicht etwa, wie immer aufs schärfste hervorgehoben werden muß, deswegen, weil die Wirklichkeit, welche die Geschichte behandelt, nicht unter allgemeine Begriffe gebracht werden kann, denn dies ist eine für die formal verfahrende Logik unbeweisbare Behauptung, sondern einfach deswegen, weil es zum Wesen der Geschichtswissenschaft gehört, daß sie, sobald sie sich selbst versteht, eine Bearbeitung der Wirklichkeit mit Rücksicht auf das den Objekten Gemeinsame nicht vollziehen will, und deswegen nicht vollziehen will, weil auf diesem Wege die Ziele, die sie als Geschichte sich setzt, niemals zu erreichen sind.

Denn welches sind diese Ziele ihrem rein formalen Charakter nach? Unter allen Umständen gilt es, den geschichtlichen Gegenstand, sei er eine Persönlichkeit, ein Volk, ein Zeitalter, eine wirtschaftliche oder eine politische, eine religiöse oder eine künst-

lerische Bewegung, wenn er als Ganzes dargestellt werden soll, in seiner Einmaligkeit und nie wiederkehrenden Individualität zu erfassen und ihn so, wie er durch keine andere Wirklichkeit ersetzt werden kann, in die Darstellung aufzunehmen. Deshalb kann die Geschichte, soweit ihr letztes Ziel, die Darstellung ihres Objektes in seiner Totalität, in Betracht kommt, sich des generalisierenden Verfahrens nicht bedienen, denn dieses fällt ja mit einer Ausscheidung des Individuellen zusammen und führt also zum logischen Gegenteil von dem, was die Geschichte anstrebt. Es ist dabei wiederum zunächst noch ganz gleichgültig, ob das historische Objekt körperlich oder geistig, Kulturprodukt oder Naturvorgang ist, sondern nur darauf kommt es an, daß, wo überhaupt ein geschichtliches Interesse an irgend einer Wirklichkeit vorhanden ist, eine Darstellung mit individuellem Inhalt angestrebt wird, da diese allein sich zur Lösung einer geschichtswissenschaftlichen Aufgabe eignet. Das soll nicht heißen, daß die Geschichte ein Abbild der Individualität ihres Objektes zu geben versucht, denn dies könnte sie ebensowenig erreichen, wie wir in den vorwissenschaftlichen Kenntnissen Abbilder der mit Eigennamen bezeichneten Objekte besitzen. Es soll auch nicht heißen, daß sie ihren Gegenstand in allen seinen Teilen individualisierend darstellt, sondern nur die Individualität des Ganzen kommt zunächst in Betracht, und diese fällt, wenn wir von dem Gedanken eines Abbildes absehen, durchaus nicht mit der Summe der Individualitäten seiner Teile zusammen. Es soll endlich auch nicht geleugnet werden, daß die Geschichte auf dem Wege zu ihrem Ziel allgemeine Begriffe braucht und generalisierend verfährt, ebenso wie umgekehrt in den generalisierenden Wissenschaften die Darstellung des Individuellen als Ausgangspunkt für die Bildung allgemeiner Begriffe nicht entbehrt werden kann. Vorläufig soll vielmehr nur der logische Charakter des letzten Zieles jeder historischen Darstellung und die diesem Ziel notwendig entsprechende logische Struktur des Ergebnisses zum Bewußtsein gebracht werden.

Sucht man dafür nach Beispielen, so ist es natürlich auch ganz gleichgültig, welcher „Richtung“ das geschichtliche Werk angehört, das man ins Auge faßt. Nehmen wir Rankes Weltgeschichte oder Taines Origines de la France contemporaine, Treischkes Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert oder Buckles Geschichte der Zivilisation in England, Sybels

Begründung des Deutschen Reichs durch Wilhelm I. oder Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien, Max Lehmanns Scharnhorst oder Karl Lamprechts Deutsche Geschichte, so finden wir überall, wie dies den Titeln der Werke, die das historische Ganze bezeichnen, entspricht, eine Reihe von Ereignissen so behandelt, wie sie nur einmal in der Welt vorgekommen sind, und, welche Formung ihnen der Historiker auch gegeben haben mag, stets sind sie in ihrer Besonderheit und Individualität in die Darstellung aufgenommen. Oder enthält etwa Lamprechts Deutsche Geschichte, deren Verfasser glaubt, nach einer neuen Methode zu arbeiten, als wesentlichen Bestandteil nur das, was an anderen Exemplaren des allgemeinen Gattungsbegriffes einer Nation, also an der Entwicklung des französischen, des englischen, des russischen Volkes ebenfalls zu finden ist, und was beliebig oft zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten sich wiederholt hat und sich wiederholen wird? Man braucht nur diese Frage zu stellen, um einzusehen, daß auch ein Historiker, der in der Theorie die „individualistische“ Auffassung verwirft, in der Praxis sein Objekt stets individualisierend behandelt. Dies Verfahren aber, das zum Wesen jeder geschichtlichen Darstellung gehört, ist bei keinem Werke der nicht geschichtlichen Wissenschaften, mögen sie sich mit Körpern oder mit geistigem Leben beschäftigen, angewendet. Helmholtz' Lehre von den Tonempfindungen oder Weismanns Keimplasma, Lotzes medizinische Psychologie, oder von Baers Entwicklungsgeschichte der Tiere, Maxwells Traktat über Elektrizität und Magnetismus oder Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft, alle diese Werke berücksichtigen an ihren Objekten in der endgültigen Darstellung, wie das ebenfalls schon die Titel zeigen, nur das, was es gestattet, sie mit anderen Exemplaren desselben Gattungsbegriffes als gleich anzusehen, und wovon man daher sagen kann, daß es sich beliebig oft wiederholt. Daß es nicht nur generalisierende Geisteswissenschaften, sondern auch individualisierende Körperwissenschaften gibt, hat in diesem Zusammenhange keine Bedeutung. Uns beschäftigt hier nicht der Unterschied von Geist und Körper, sondern nur der formale Unterschied der wissenschaftlichen Ziele und Methoden, und den Unterschied, den wir aufgezeigt haben, zu leugnen, wird auch den Fanatikern einer Universalmethode schwer werden. Es ist fast unbegreiflich, daß man hier überhaupt noch streitet.

Wir stellen also als den Ausgangspunkt einer Logik der Geschichte fest: es gibt nicht nur in unseren vorwissenschaftlichen Kenntnissen zwei prinzipiell verschiedene Wirklichkeitsauffassungen, die generalisierende und individualisierende, sondern es entsprechen ihnen auch zwei in ihren letzten Zielen und ebenso in ihren letzten Ergebnissen verschiedene Arten der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Selbstverständlich sollen damit nicht zwei Gruppen von Wissenschaften so voneinander getrennt werden, daß dadurch zugleich das Prinzip für die Teilung der wissenschaftlichen Arbeit angegeben wird. Logische Einteilung ist nicht wirkliche Teilung, und zur wirklichen Teilung soll und kann der formale Gegensatz nicht dienen, weil diese nicht an logische, sondern an sachliche Verschiedenheiten des Materials anknüpft. Es ist deswegen völlig verfehlt, den logischen Wert des Gegensatzes damit zu bekämpfen, das man sagt, er zerreiße die wissenschaftliche Arbeit in einer den Tatsachen widersprechenden Weise und wolle trennen, was doch faktisch überall zusammenwirke. Nur um das begriffliche Auseinanderhalten zweier verschiedener Auffassungstendenzen in den Wissenschaften handelt es sich, die faktisch sehr oft, ja vielleicht überall zusammenwirken mögen, und diese begriffliche Auseinanderhaltung wäre sogar dann notwendig, wenn nicht einmal mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele zwei Arten von Wissenschaften dadurch voneinander geschieden werden könnten.

Sucht man das Wesen des individualisierenden Verfahrens nun genauer zu bestimmen, so ist zunächst hervorzuheben, daß die Methode der Wissenschaft nicht etwa mit jener individualisierenden Wirklichkeitsauffassung zusammenfällt, die wir in unseren vorwissenschaftlichen Kenntnissen besitzen. Auch bei der generalisierenden Auffassung sprechen wir erst dort von Methode, wo die Begriffsbildung systematisch vollzogen wird. Was entspricht in der Geschichte jenem systematischen Zusammenhang von mehr oder minder allgemeinen Begriffen? In der Aufzeigung dieser die Wissenschaftlichkeit der individualisierenden Methode ausmachenden Bestandteile wird, nachdem der Ausgangspunkt gefunden ist, die Logik der Geschichte ihre weitere Aufgabe sehen müssen. Hier kann es sich natürlich nur um das Hervorheben einiger Punkte handeln, die in neuerer Zeit zu Streitfragen Veranlassung gegeben haben, und die besonders geeignet sind, den Unterschied des individualisierenden Verfahrens vom generalisierenden deutlich zu machen. Wir beginnen mit einer weiteren Erörterung des Begriffs, den wir gleich am Anfang in den Vordergrund gestellt hatten, des Begriffes vom historischen Ganzen.

Das vorwissenschaftliche Individualisieren hebt oft die Objekte so aus ihrer Umgebung heraus, daß es sie dadurch gegeneinander abschließt und insofern vereinzelt. Das Vereinzelte ist als solches jedoch nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, und nichts ist verkehrter, als die individualisierende Methode mit dem bloßen Zusammenstellen vereinzelter Tatsachen zu identifizieren, wie dies von ihren Gegnern getan wird. Alles soll vielmehr von der Geschichte, wie von den generalisierenden Wissenschaften, in einem Zusammenhang begriffen werden. Worin aber besteht der historische Zusammenhang? Er erstreckt sich von jedem geschichtlichen Objekte aus gewissermaßen nach zwei Dimensionen, die man als Breiten- und Längendimension bezeichnen könnte, d. h. es gilt erstens, die Beziehungen festzustellen, welche das Objekt mit seiner Umwelt verbinden, und zweitens, die verschiedenen Stadien, die es von seinem Anfang bis zu seinem Ende durchläuft, in ihrer Verbindung miteinander zu verfolgen, oder, wie man zu sagen pflegt: seine Entwicklung kennen zu lernen. Nun ist freilich ein so dargestelltes Objekt selbst wiederum ein Teil einer größeren Umwelt und einer weiter reichenden Entwicklung, und von diesem umfassenderen Zusammenhange gilt wiederum dasselbe, so daß eine Reihe in beiden Dimensionen entsteht, die bis an die Grenzen des letzten historischen Ganzen führt. Wo diese Grenze liegt, läßt sich mit den bisher gewonnenen Begriffen noch nicht klar machen. In einer historischen Spezialuntersuchung hängt es von der Wahl des Themas ab, wo die Verfolgung des historischen Zusammenhanges aufhört. Hier kommt es vorläufig nur darauf an, den Begriff eines historischen Zusammenhanges überhaupt als den einer in Verbindung mit ihrer Umgebung aufgefaßten Entwicklungsreihe von verschiedenen untereinander verbundenen Stadien zu fixieren.

Es ist dies um so notwendiger, als sich hieran weit verbreitete Irrtümer über das Wesen der historischen Methode geknüpft haben. Den Zusammenhang kann man im Gegensatz zu den einzelnen Objekten das Allgemeine der Geschichte nennen, und daraus ist dann die Ansicht entstanden, daß auch die Ge-

schichtswissenschaft generalisierend verfahre. Die Einordnung eines Objektes in seine Umwelt ist jedoch, so wie der Historiker sie vornimmt, ein dem Verfahren der generalisierenden Wissenschaften fremder Vorgang. Das „milieu“ ist stets individuell und kommt für den Historiker in seiner Individualität in Betracht. Allgemein ist es nur in dem Sinne, daß die ihm eingeordneten einzelnen Individuen seine Teile sind. Daß aber das Verhältnis des Teiles zum Ganzen nicht dasselbe ist, wie das des Exemplars zu seinem übergeordneten Gattungsbegriff, sollte keiner Erörterung bedürfen. Gerade weil die Geschichte das Einzelne stets im Allgemeinen, d. h. als Glied eines Ganzen zu betrachten hat, muß sie mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele zu den individualisierenden Wissenschaften gerechnet werden, und genau dasselbe Resultat ergibt sich bei einer Betrachtung der historischen Entwicklung. Auch sie ist allgemein nur in dem Sinne, daß sie das ihre Teile umfassende Ganze bildet. Sie bedeutet in der Geschichte stets das Entstehen von etwas Neuem, bisher noch nicht Dagewesenem, und weil in Gesetzesbegriffe nur das eingeht, was so angesehen werden kann, als ob es sich beliebig oft wiederholt, so schließen die Begriffe der historischen Entwicklung und des Gesetzes einander geradezu aus. Nur die Vieldeutigkeit des Wortes Entwicklung ermöglicht es, entwicklungsgeschichtliches mit gesetzeswissenschaftlichem Verfahren zu vereinigen und von „Entwicklungsgesetzen“ zu reden, nämlich dort, wo man, wie z. B. in der „entwicklungsgeschichtlichen“ Embryologie, Entwicklungsreihen auf das hin ansieht, was sie miteinander gemeinsam haben, und wo also das geschichtliche Werden des Neuen in seiner Eigenart grade nicht in Betracht kommen soll. Kurz, historische Entwicklungen sind nichts anderes als historische Individualitäten in ihrem Werden und Wachsen aufgefaßt, und ihre Darstellung ist daher, wie die des Zusammenhanges mit der historischen Umwelt, nur mit einer individualisierenden Methode möglich. Ja, der „allgemeine“ historische Zusammenhang ist gar nichts anderes als das historische Ganze selbst, nicht etwa ein System von allgemeinen Begriffen, und gerade dieses Ganze kommt für die Geschichte immer in seiner Besonderheit, Einmaligkeit und Individualität in Betracht.

Fragen wir sodann auch nach der Rolle, welche die allgemeinen Begriffe in der Geschichtswissenschaft spielen, so stoßen wir zunächst darauf, daß alle Elemente der historischen Urteile und Begriffe allgemein sind. Sie müssen es schon deswegen sein, weil man sie ja stets mit allgemein verständlichen Worten bezeichnet, und weil die Worte ihre Verständlichkeit nur dem Umstande verdanken, daß sie eine allgemeine, d. h. für mehrere Objekte gemeinsame Bedeutung haben. Stets also wird die Geschichte mit allgemeinen Begriffen von Wirklichkeiten als den letzten Elementen ihrer individuellen Begriffe arbeiten und nur durch eine bestimmte Kombination dieser allgemeinen Elemente ihre individualisierende Darstellung zustande bringen. Aber damit ist die Bedeutung der Allgemeinbegriffe in der Geschichte noch nicht erschöpft. Sie sind vielmehr gerade auch für die Herstellung des historischen Zusammenhanges unentbehrlich. Die Verknüpfung der verschiedenen Stadien einer historischen Entwicklungsreihe miteinander oder eines geschichtlichen Objektes mit seiner Umwelt ist stets eine kausale, und die Geschichtswissenschaft hat diese Verhältnisse von Ursache und Wirkung darzustellen, um die Verbindung der Teile mit dem Ganzen zum Ausdruck zu bringen. Nicht selten freilich wird behauptet, die Objekte der historischen Untersuchung, oder ein Teil von ihnen, seien „freie“ Wesen, und deshalb habe der Historiker nicht nach den kausalen Zusammenhängen zu fragen. Doch auch wenn wir davon absehen, ob der Begriff der Freiheit überhaupt mit dem der Ursachlosigkeit gleichzusetzen ist, und ob das Freiheitsproblem nicht aus der theoretischen Philosophie in die Ethik verwiesen werden sollte, so hat der Begriff der Ursachlosigkeit jedenfalls für eine empirische Wissenschaft keinen Sinn. Auch die Geschichte muß voraussetzen, daß jedes ihrer Objekte die notwendige Wirkung vorangegangener Ereignisse ist, und sie hat daher auch nach dem kausalen Zusammenhange zu forschen.

Wir stoßen damit wiederum auf einen Punkt, der zu vielen Streitfragen führen kann. Man hat nämlich eine „kausale Methode“ der Geschichte proklamiert, die der Methode der generalisierenden Gesetzeswissenschaften gleichen soll. Dies kann man jedoch nur dort für richtig halten, wo man den Begriff der Kausalität mit dem der Gesetzmäßigkeit identifiziert. Freilich, wenn man dies tut, dann ist jede Wissenschaft, die nach kausalen Zusammenhängen forscht, also auch die Geschichte, eine Gesetzeswissenschaft, aber zu dieser Identifizierung besteht kein Recht. Kausalverbindungen müssen vielmehr, wenn sie über-

haupt empirische Realität besitzen sollen, individuelle Wirklichkeiten sein, denn andere als individuelle empirische Wirklichkeiten gibt es nicht. Gesetze dagegen sind immer allgemein und können daher, wenn sie mehr als Begriffe sein sollen, nur als metaphysische Realitäten gelten. Von metaphysischen Voraussetzungen aber hat sich die Methodenlehre frei zu halten, und deshalb darf sie nur von individuellen Kausalverbindungen als empirischen Wirklichkeiten und von Gesetzen als allgemeinen Begriffen sprechen. Der Ausdruck „kausale Methode", der heute besonders als Gegensatz zum „teleologischen" Verfahren gebraucht wird, ist daher ein nichtssagendes Schlagwort, gerade weil jede empirische Wissenschaft es mit Kausalzusammenhängen zu tun hat, und weil Kausalzusammenhänge als solche noch indifferent gegenüber den Unterschieden der Methoden sind, d. h. wie jede andere empirische und individuelle Wirklichkeit sowohl eine generalisierende, als auch eine individualisierende Auffassung gestatten.

Aber, und damit kommen wir auf die Bedeutung der allgemeinen Begriffe zurück, wenn auch jeder historische Kausalzusammenhang zwischen zwei Stadien einer geschichtlichen Entwicklungsreihe ein Vorgang ist, bei dem durch die Ursache etwas bewirkt wird, was noch niemals da war, so ist doch die Darstellung solcher historischer Kausalverknüpfungen nicht allein, wie jede Darstellung des Individuellen, nur mit Begriffselementen möglich, die jedes für sich einen allgemeinen Inhalt haben, und die erst in ihrer besonderen Zusammenstellung die Individualität der Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, sondern es kommt bei der Darstellung individueller Kausalverbindungen etwas hinzu, was in der Tat den Gebrauch allgemeiner Begriffe noch in einem besonderen Sinne fordert. Der Historiker will nämlich nicht nur die zeitliche Folge von Ursache und Wirkung angeben, sondern auch einen Einblick in die Notwendigkeit gewinnen, mit der aus dieser individuellen, nie wiederkehrenden Ursache diese individuelle, nie wiederkehrende Wirkung hervorgeht, und dabei ist ein Umweg über allgemeine Begriffe von Kausalverhältnissen und eventuell Kausalgesetzen nicht zu vermeiden. Wir haben, so wenig die Kausalverbindung als empirische Wirklichkeit allgemein genannt werden darf, zum wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Notwendigkeit nur das räumliche und zeitliche „Schema" des überall und immer, und dadurch verknüpft sich mit der wissenschaftlichen Darstellung auch der individuellen kausalen Notwendigkeit stets die Bildung eines allgemeinen Begriffs oder, wo dies erreichbar ist, eines allgemeinen Kausalgesetzes, ein Umstand der zugleich die übliche Verwechslung von Gesetz und Kausalität erklären kann. Dies zwingt auch die Geschichte, wenn sie zwischen einer individuellen Ursache und ihrer individuellen Wirkung eine Brücke so schlagen will, daß sich der Kausalzusammenhang als notwendig begreifen läßt, allgemeine Begriffe von Kausalverbindungen zu gebrauchen. Sie erreicht ihr Ziel dadurch, daß sie den Begriff des individuellen Objektes, das als notwendiger Effekt begriffen werden soll, in seine stets allgemeinen Elemente zerlegt, diese Elemente dann mit ebenfalls allgemeinen Elementen des Begriffes der individuellen Ursache verbindet, so daß jede dieser Verbindungen von allgemeinen Begriffselementen den notwendigen kausalen Zusammenhang der unter sie fallenden Wirklichkeiten zum Ausdruck bringt. Ist dies geschehen, so schließt die Geschichte die für sich betrachtet allgemeinen Elemente des Begriffs der Ursache zu einem die Individualität dieser Ursache darstellenden Begriff wieder zusammen und hat dann auf dem Umwege über die allgemeinen Kausalbegriffe eine wissenschaftliche Einsicht in die notwendige Verbindung der individuellen historischen Ursache mit der individuellen historischen Wirkung gewonnen. Selbstverständlich ist hiermit nur ein logisches Ideal aufgestellt, dessen Verwirklichung überall dort nur teilweise sich erreichen läßt, wo es nicht gelingt, alle Elemente des Effektbegriffes Elementen von Ursachbegriffen kausal zuzuordnen, und deswegen wird ein kausal unableitbarer Rest aus den historischen Darstellungen wohl nur selten verschwinden. In solchen Fällen spricht man dann auch von Freiheit, weil die Einsicht in die kausale Notwendigkeit fehlt. Welche Mittel die Geschichte besitzt, um die Notwendigkeit einer historischen Kausalverknüpfung möglichst vollständig zu begreifen, und in welches Verhältnis sie dabei zu den generalisierenden Wissenschaften tritt, soll hier nicht näher erörtert werden. Es ist schon jetzt klar, daß auch für den Historiker die Kenntnis von Kausalgesetzen Bedeutung gewinnen muß, ein Umstand, der es erklärt, daß man die Geschichte selbst zu einer Gesetzeswissenschaft machen möchte. Es ist aber ebenso klar, daß durch diese Bedeutung der Gesetzesbegriffe an den Zielen der Geschichte nichts geändert wird

Die Produkte des generalisierenden Denkens sind für sie eben immer nur Umwege oder Mittel und dienen, ebenso wie die allgemeinen Elemente der historischen Begriffe überhaupt, einer Darstellung, die das historische Ganze individualisierend auffassen will.

Doch auch mit einer Darlegung aller der Fälle, in denen das generalisierende Verfahren nur Mittel einer individualisierenden Darstellung ist, würde die Bedeutung, welche die allgemeinen Begriffe in der Geschichte haben, noch nicht erschöpft sein. Nur das historische Ganze kommt stets mit Rücksicht auf seine Einmaligkeit und Individualität in Betracht, nicht aber auch alle seine Teile. Viele von ihnen werden durch die Geschichte überhaupt nicht dargestellt, wenn sie nämlich für die Individualität des Ganzen keine Bedeutung haben, und auch die Mehrzahl der dargestellten Teile wird unter allgemeine Gruppenbegriffe zusammengefaßt. Ja, man kann behaupten, daß Begriffe von Teilobjekten, die nur Einmaliges und Individuelles enthalten, in einer historischen Darstellung gar nicht vorzukommen brauchen, und daß also lediglich Gruppenbegriffe in ihr gebildet werden, die das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthalten. Solche Gruppenbegriffe müssen dort entstehen, wo der Historiker von den Ereignissen, die er darstellt, nicht genug weiß, um bis zu ihrer Individualität vorzudringen, und er sich daher mit einem allgemeinen Begriff zu begnügen genötigt ist. In sehr vielen und eventuell auch in allen Fällen aber *will* der Historiker in der Tat nur einen Gruppenbegriff bilden, und dann scheint er auch mit Rücksicht auf sein Ziel generalisierend zu verfahren. Im Anschluß hieran läßt sich wieder eine vielbehandelte Streitfrage verstehen. Man hat nämlich gemeint, es sei zwar richtig, daß die „alte Richtung“ in der Geschichtsschreibung „individualistisch“ sei, aber nur deswegen, weil sie zu viel Wert auf die politischen oder anderen Ereignisse und damit auf einzelne Personen lege. Die „neue“ Richtung müsse, um nicht an der Oberfläche zu bleiben, sich weniger mit den politischen Aktionen einzelner Persönlichkeiten als vielmehr mit den Massenbewegungen beschäftigen und dadurch zum eigentlichen Wesen der Kulturentwicklung vordringen. Deshalb stellt man der alten „individualistischen“ Methode eine neue „kollektivistische“ Methode entgegen und preist diese, eben weil sie nur allgemeine Begriffe bildet, als die einzig wissenschaftliche,

in den Naturwissenschaften auch längst angewendete, neue Methode der Geschichte.

Nehmen wir, um die logische Bedeutung dieser Ansicht zu verstehen, einmal an, es sei richtig, daß der Historiker mit Gruppenbegriffen allein auskomme, denn logisch widersinnig wie die Behauptung, daß die Geschichte ein System allgemeiner Begriffe zu bilden habe, ist dieser Satz ja nicht, und denken wir uns z. B. eine Darstellung der französischen Revolution, die nur Massenbewegungen berücksichtigt, weil das, was die einzelnen Personen dabei getan haben, als unwesentlich erscheint. Würde man dann auch sagen können, daß die Geschichte nun wirklich nach der neuen Methode nicht nur kollektivistisch, sondern auch generalisierend verfahre, wie eine Naturwissenschaft? So selbstverständlich diese Meinung den Vertretern der neuen Methode erscheint, so falsch ist sie, denn — dieser Grund ist immer wieder maßgebend — es sind ja eben nur die *Teile* des Ganzen, die sich unter allgemeine Begriffe bringen lassen. Das Ganze selbst kommt auch für eine kollektivistisch verfahrende Geschichte stets in seiner Individualität in Betracht, und auch die allgemeinen Gruppenbegriffe müssen daher so gebildet sein, daß sie sich zur Darstellung der Individualität des Ganzen eignen. Von generalisierender Methode dürfte man nur dann sprechen, wenn mit den Gruppenbegriffen irgend eine beliebige Revolution, und nicht, wie wir voraussetzten und, solange die Darstellung Geschichte ist, voraussetzen müssen, vielmehr diese eine bestimmte französische Revolution dargestellt werden soll, die im Jahre 1789 begann usw. Die Gegenüberstellung einer „individualistischen“ und einer „kollektivistischen“ *Methode* ist daher irreführend. Mehr oder weniger kollektivistisch verfahren alle Historiker und haben es immer getan. Der Umstand, daß heute Mancher möglichst viel mit allgemeinen Schlagwörtern von Zeitaltern und Massenbewegungen arbeitet, nur noch von sozialpsychischen Faktoren redet und alle „Individualpsychologie“, (die übrigens mit der „individualistischen“ Geschichtsauffassung nur von Dilettanten in Verbindung gebracht werden kann) für unbrauchbar erklärt, um sich und anderen vorzumachen, als verfahre er naturwissenschaftlich, gestaltet daher vielleicht die Geschichte verschwommen und unbestimmt oder führt wegen Vernachlässigung der wesentlichen Persönlichkeiten zu direkter Verfälschung der Tatsachen, kann aber an dem individualisieren-

den Charakter der historischen Methode nicht das Geringste ändern. Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Auch die allgemeinen Gruppenbegriffe der Geschichte sind, obwohl sie nur das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthalten, doch nicht Allgemeinbegriffe in dem Sinne, wie eine systematisch verfahrende, generalisierende Wissenschaft sie bildet. Nur dann nämlich kann sich der Historiker mit einem Gruppenbegriff begnügen, wenn darin zugleich schon die im historischen Zusammenhange für ihn bedeutsame Individualität aller Glieder dieser Gruppe enthalten ist. Das Ziel also, mit Rücksicht auf welches die historischen Gruppenbegriffe gebildet sind, ist nicht eine Verallgemeinerung von der Art, wie die generalisierenden Wissenschaften sie vollziehen, sondern Darstellung der Gruppenindividualität. Auch diese allgemeinen Begriffe sind stets Produkte eines individualisierenden Verfahrens insofern, als das Prinzip, welches ihre Bestandteile bestimmt, sich nur aus den Zielen der individualisierenden Geschichte verstehen läßt. Man wird sie daher auch als individualisierende Kollektivbegriffe bezeichnen können, um sie sowohl von den in den generalisierenden Wissenschaften angestrebten Kollektivbegriffen als auch von den in der Geschichte als Mittel verwendeten Allgemeinbegriffen zu unterscheiden.

Doch diese Unterscheidung klingt vielleicht so lange etwas spitzfindig, als nicht noch eine andere Seite der historischen Methode erörtert worden ist. Es gilt nämlich, die Aufmerksamkeit jetzt auf den bereits erwähnten Umstand zu lenken, daß die individualisierende Auffassung nicht die ganze individuelle Mannigfaltigkeit einer Wirklichkeit berücksichtigt, sondern eine umbildende Auswahl trifft. In der Geschichtswissenschaft muß dieser Auswahl und Umbildung ein Prinzip zugrunde liegen, und erst dessen ausdrückliche Klarstellung wird die Einsicht in das logische Wesen der geschichtlichen Methode vollenden.

Reflektieren wir zur Gewinnung dieses Prinzips wieder auf unsere vorwissenschaftlichen Kenntnisse. Sie sind von dem Interesse abhängig, das unsere Umgebung in uns erregt. Was aber heißt es, daß wir Interesse an den Objekten haben? Es bedeutet, daß wir sie nicht nur vorstellen, sondern zugleich auf unseren Willen beziehen und in Verbindung mit unseren Wertungen setzen. Fassen wir etwas individualisierend auf, so muß also seine Besonderheit sich irgendwie mit Werten verknüpft haben,

die mit keinem anderen Objekt so verknüpft sind, und begnügen wir uns mit der generalisierenden Auffassung, so hängt die Verknüpfung mit dem Werte nur an dem, was an anderen Objekten ebenfalls vorkommt und daher durch andere Exemplare desselben Gattungsbegriffes ersetzt werden kann. Das ist die noch nicht dargestellte Seite in dem Unterschiede der generalisierenden und individualisierenden Auffassung, und mit Rücksicht hierauf zeigen auch die beiden wissenschaftlichen Methoden einen prinzipiellen Gegensatz.

Geht man vom vorwissenschaftlichen Generalisieren dazu über, die Objekte wissenschaftlich unter ein System allgemeiner Begriffe zu bringen, so wird dabei nicht nur vom Interesse am Einmaligen und Individuellen abstrahiert, sondern auch die Verbindung des mehreren Objekten Gemeinsamen mit Werten immer mehr gelöst, je weiter der Prozeß der Systembildung fortschreitet. Ist nämlich jeder allgemeine Begriff einem noch allgemeineren untergeordnet, und sind schließlich alle Begriffe unter den allgemeinsten gebracht, den die Untersuchung anstrebt, so müssen auch alle Objekte, für welche das System gelten soll, so angesehen werden können, als ob sie gleich wertvoll oder gleich wertlos sind, denn das Prinzip, welches bestimmt, was an einem Objekte wesentlich ist, darf jetzt nirgends mehr das ursprüngliche Interesse, sondern nur noch die Stellung sein, die das Objekt in dem System allgemeiner Begriffe einnimmt. Es wird also die ursprünglich überall nach Wertgesichtspunkten vollzogene Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen durch eine generalisierende Wissenschaft sowohl verdrängt als auch zugleich dadurch ersetzt, daß nun das Allgemeine oder das Gemeinsame als solches mit dem Wesentlichen zusammenfällt. Die Loslösung der Objekte von allen Wertverbindungen ist also die andere noch nicht betrachtete Seite der generalisierenden Methode, und sie weist uns zugleich auf die andere noch nicht betrachtete Seite des wissenschaftlichen Individualisierens hin. Kann dieses sich vom vorwissenschaftlichen Individualisieren etwa ebenfalls dadurch unterscheiden, daß es zur Loslösung der Objekte von allen Werten führt? Es ist nicht einzusehen, durch welches andere Prinzip als das der Wertverbindung eine individualisierende Auffassung überhaupt entstehen sollte. Lösen wir ein Objekt aus allen Verknüpfungen mit unseren Interessen los, so wird es lediglich als Exemplar eines allgemeinen Be-

griffs für uns in Betracht kommen. Das Individuelle kann nur mit Rücksicht auf einen Wert wesentlich werden, und daher würde mit der Beseitigung jeder Wertverbindung das historische Interesse und die Geschichte selbst beseitigt sein. Es enthüllt sich uns also nicht nur ein notwendiger Zusammenhang der generalisierenden mit der wertfreien Betrachtung, sondern auch ein ebenso notwendiger Zusammenhang der individualisierenden mit der wertverbindenden Auffassung, und es kommt daher, um die logische Struktur der Geschichtswissenschaft auch nach dieser Seite hin zu erfassen, jetzt darauf an, die Art der Werte und die Art ihrer Verbindung mit den geschichtlichen Objekten näher kennen zu lernen. Auch hier ist es natürlich notwendig, nachdem das Gemeinsame in der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Wertverbindung festgestellt ist, beide scharf voneinander zu sondern.

Daß Werte in der Wissenschaft überhaupt eine maßgebende Rolle spielen, ja Prinzipien der Begriffsbildung sein sollen, scheint dem Wesen der Wissenschaft zu widersprechen. Mit Recht verlangt man gerade von dem Historiker, daß er die Dinge möglichst „objektiv“ darstelle, und mag dieses Ziel auch von keinem völlig erreicht sein, so läßt es sich doch jedenfalls als logisches Ideal bezeichnen. Wie stimmt hierzu die Behauptung, daß Wertverbindungen zum Wesen der historischen Methode gehören? Um dies zu verstehen, muß man sich klar machen, daß es eine Art der Wertverbindung gibt, die nicht mit einem praktischen Stellungnehmen und Werten zusammenfällt, sondern daß man Objekte auch in einer rein theoretischen Weise auf Werte beziehen kann. Freilich, wenn wir aus der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit diesen Bestandteil als wesentlich herausheben und jenen als unwesentlich beiseite lassen, so kann man dies immer auch als Stellungnahme zur Wirklichkeit bezeichnen, insofern das Wesentliche das für die wissenschaftliche Erkenntnis Wertvolle ist. Aber diese Art der Wertung fehlt bei keiner wissenschaftlichen Begriffsbildung, bei der generalisierenden ebensowenig wie bei der historischen, weil überall das Ziel der Wissenschaft als Wert gelten muß, um der wissenschaftlichen Arbeit einen Sinn zu verleihen. Von dieser Wertung muß man daher, so wichtig ihr Vorhandensein für die Behandlung anderer philosophischer Probleme ist, ganz absehen, wenn man das Wesen der geschichtswissenschaftlichen Wertverbindung in seiner Besonderheit verstehen will. Hier kommt es nur darauf an, ob dadurch, daß mit Rücksicht auf einen Wert die Individualität eines Objektes wesentlich wird, notwendig auch eine positive oder negative Bewertung dieses Objektes entsteht, und diese Frage ist entschieden zu verneinen. Die geschichtliche Darstellung schließt nur insofern eine Wertverbindung ein, als das individualisierend aufgefaßte Objekt überhaupt irgendeine Bedeutung für einen Wert hat, sie braucht aber nichts darüber auszusagen, ob es einen positiven oder negativen Wert besitzt, und sie kann insofern von jeder Wertung, die immer positiv oder negativ sein muß, gänzlich absehen. Wir müssen praktische Wertung und bloß theoretische Wertbeziehung genau scheiden. Ja, wenn wir daran denken, daß wir nie die Wirklichkeit so kennen, wie sie ist, sondern daß jede Kenntnis schon eine Umbildung der Wirklichkeit ist, so wird klar, daß über den positiven oder negativen Wert einer Individualität gar nicht gestritten werden kann, wenn unter den Streitenden nicht schon eine durch die bloß theoretische Wertbeziehung entstandene, von der Verschiedenheit ihrer praktischen Wertungen unabhängige, gemeinsame individualisierende Wirklichkeitsauffassung vorhanden ist, denn sonst würde man gar nicht um dieselbe Individualität streiten. Also, so gewiß das theoretische Erkennen und das positive oder negative Werten zwei prinzipiell verschiedene Prozesse sind, so wenig steht die rein theoretische Wertbeziehung im Widerspruch mit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Historiker wertet als Historiker seine Objekte nicht, wohl aber findet er Werte, wie die des Staates, der wirtschaftlichen Organisationen, der Kunst, der Religion usw. vor, und durch die theoretische Beziehung der Objekte auf diese Werte, d. h. mit Rücksicht darauf, ob und wodurch ihre Individualität etwas für diese Werte bedeutet, gliedert sich ihm die Wirklichkeit in wesentliche und unwesentliche Bestandteile, ohne daß dabei von ihm irgend ein direktes positives oder negatives Werturteil über die Objekte selbst gefällt zu werden braucht.

Völlig klar wird das Wesen der historischen Wertbeziehung, wenn wir noch einen zweiten Punkt fixieren, durch den sich das wissenschaftliche von dem vorwissenschaftlichen Individualisieren unterscheidet, und schon die soeben als Beispiele benutzten Wertbegriffe weisen darauf hin. Die theoretische Wertbeziehung in der Geschichte ist nicht nur von positiver oder negativer Wer-

tung unabhängig, sondern muß auch noch in anderer Hinsicht frei von Willkür sein, nämlich in bezug darauf, welche Werte es sind, auf die die Objekte bezogen werden. Das aber wird dadurch erreicht, daß der Historiker die Wirklichkeit nur durch Beziehung auf allgemeine Werte in wesentliche und unwesentliche Bestandteile gliedert, also auf solche Werte, wie sie in den bereits genannten Beispielen des Staates, der Kunst, der Religion usw. verkörpert sind. Jedoch, so einfach dies im Grunde ist, so haben sich auch hieran viele Streitfragen und Mißverständnisse geknüpft. Insbesondere hat man wieder gemeint, daß wegen der Allgemeinheit der Werte die Methode der Geschichte nun doch generalisierend sei. Offenbar, so kann man diese Ansicht begründen, ist z. B. der Staat ein allgemeiner Begriff, und wenn geschichtliche Vorgänge als politische dargestellt werden, so ist das Politische in ihnen, um dessentwillen sie historisch wesentlich sind, doch eben das ihnen Gemeinsame. Also werden sie in derselben Weise unter den allgemeinen Begriff des Politischen gebracht, wie man in den generalisierenden Wissenschaften die Objekte als Exemplare eines Gattungsbegriffes auffaßt. Ist dies wirklich zutreffend? Daß die allgemeinen Werte zugleich allgemeine Begriffe sind, ist richtig. Aber erstens geht die Geschichte nie darauf aus, solche allgemeinen Wertbegriffe erst zu bilden oder gar systematisch zu ordnen, wie sie es tun müßte, wenn sie eine generalisierende Wissenschaft wäre, sondern sie findet diese allgemeinen Wertbegriffe vor, und nur die Geschichtsphilosophie, nicht aber die empirische Geschichtswissenschaft, kann, wie wir später sehen werden, sich die Aufgabe stellen, ein System allgemeiner Wertbegriffe zu gewinnen. Ferner aber, und das ist die Hauptsache, hat die Allgemeinheit des Wertes für den Historiker nicht die Bedeutung, daß sie das mehreren besonderen Werten Gemeinsame enthält, sondern nur darauf kommt es an, daß die Geschichte ihre Objekte auf solche Werte bezieht, die allen, an die sie sich wendet, als Werte gelten oder wenigstens von allen als Werte verstanden werden. Im übrigen führt das Beziehen der Objekte auf Werte zu einer individualisierenden Auffassung, gleichviel, ob die Werte rein individuell oder in dem angegebenen Sinne allgemein sind, denn dieser Unterschied betrifft nur die Geltung der Werte, nicht aber die logische Struktur der Wertbeziehung. Kurz, es wird durch den Umstand, daß die Geschichtswissenschaft, um zu allgemeingültigen Resultaten zu kommen, allgemeine Werte braucht, der Gegensatz der wertbeziehenden individualisierenden geschichtlichen Methode zur wertfreien generalisierenden gesetzeswissenschaftlichen Methode gar nicht berührt. Wenn man durchaus will, kann man ja sagen, daß alle Wissenschaft, um allgemeingültig zu sein, stets das Besondere dem Allgemeinen „unterordnen“ müsse. Aber diese Wendung ist wegen ihrer Unbestimmtheit sehr mißverständlich und jedenfalls nichtssagend. Man muß, wenn man sie in der Methodenlehre gebrauchen will, eine generalisierende Unterordnung unter wertfreie Gattungs- oder Gesetzesbegriffe von einer individualisierenden „Unterordnung“ unter allgemeine Wertbegriffe streng scheiden, und am besten wird es wohl sein, das Wort Unterordnung nur zur Bezeichnung des Verhältnisses der allgemeinen Begriffe untereinander und des Exemplars zu seinem übergeordneten Gattungsbegriffe zu verwenden, da sonst nur Irrtümer entstehen können.

Kehren wir mit dieser genaueren Einsicht in das Wesen des individualisierenden Verfahrens noch einmal zu den historischen Begriffen zurück, die wegen der Allgemeinheit ihres Inhaltes eine negative Instanz gegen die Charakterisierung der Geschichte als individualisierende Wissenschaft zu bilden schienen, so lassen sich jetzt auch die historischen Gruppenbegriffe noch besser in ihrem Unterschiede von den generalisierenden Gruppenbegriffen verstehen. Sie haben nicht nur, wie alle Begriffe historischer Teile, den Zweck, die Individualität des historischen Ganzen zum Ausdruck zu bringen, zu dem sie gehören, sondern auch die Auswahl des Wesentlichen bei ihrer Bildung ist durch den allgemeinen leitenden Wert bestimmt, d. h. nicht das Gemeinsame als solches ist schon das Wesentliche, sondern der Umstand, daß ihr Inhalt nur aus dem einer Mehrheit von Objekten Gemeinsamen besteht, hat darin allein seinen Grund, daß nur die Individualität der Gruppe, nicht aber auch die Individualität ihrer einzelnen Teile für den allgemeinen Wert Bedeutung besitzt, und daß daher schon der Gruppenbegriff genug Individualität enthält, um das für die wertbeziehende individualisierende Darstellung Wesentliche zum Ausdruck zu bringen. Das Prinzip der Begriffsbildung ist also bei den historischen Kollektivbegriffen genau dasselbe wie bei allen anderen historischen Begriffen, und es ergibt sich daraus zu-

gleich von neuem, wie wenig Sinn es hat, das Verfahren der Geschichte mit Rücksicht auf seinen logischen Charakter kollektivistisch zu nennen. Der Kampf um die sogenannte kollektivistische und individualistische Methode ist ein Kampf um den Inhalt der Geschichtswissenschaft und hat mit den logischen Problemen der Methode nichts zu tun. Auch eine rein kollektivistisch verfahrende Darstellung würde nicht nur, wie wir bereits sahen, individualisierend, sondern auch, wie jede geschichtliche Darstellung, von Wertgesichtspunkten geleitet sein.

Die große Rolle, welche die Wertgesichtspunkte in der Geschichte spielen, wird übrigens in neuester Zeit immer mehr anerkannt und zu verstehen gesucht, wenn auch die Aufmerksamkeit nicht stets auf die zwei wichtigsten Punkte, auf die Scheidung der theoretischen Wertbeziehung von der praktischen Wertung und auf die Allgemeinheit der Werte gerichtet ist. Natürlich lassen sich hier nicht alle Fragen, die mit den Werten in Zusammenhang stehen, erschöpfend behandeln, aber wenigstens zwei Punkte seien noch hervorgehoben.

Eine logische Untersuchung kann niemals dem Historiker verbieten wollen, über die theoretische Wertbeziehung hinauszugehen und wertend zu seinen Objekten Stellung zu nehmen, ja es ist vielleicht keine geschichtliche Darstellung von positiver oder negativer Wertung ganz frei. Doch muß auch festgestellt werden, daß nicht überall, wo ein Werturteil vorzuliegen scheint, ein solches auch wirklich gemeint zu sein braucht. Man wird nämlich in jeder geschichtlichen Darstellung Sätze finden, welche insbesondere menschlichen Handlungen ein lobendes oder tadelndes Prädikat beilegen, hier eine Tat der Güte oder des Mutes, dort ein Verbrechen konstatieren, und dies scheint die Geschichte ebenfalls von den Gesetzeswissenschaften zu unterscheiden, für die Laster und Tugend Produkte wie Vitriol und Zucker sein müssen. Es ist auch klar, daß mit solchen Sätzen der Historiker Stellung nehmen kann. In sehr vielen Fällen aber dienen die Wertprädikate nur zur Feststellung von Tatsachen und zur rein theoretischen Charakterisierung der Ereignisse. Wenn z. B. eine Handlung als verbrecherisch bezeichnet wird, so kann das auch heißen, daß die Quellen zu der Annahme zwingen, es liege hier eine Tat vor, die man allgemein ein Verbrechen nennt, und wenn etwa ein anderer Historiker dieser Handlung ein anderes Prädikat beilegt, so braucht das

nicht zu bedeuten, daß er denselben Tatbestand anders wertet, sondern er kann auch einen anderen Tatbestand annehmen, den er dann natürlich auch anders bezeichnen muß. Man sollte also jedenfalls bei der Behandlung der Wertfaktoren in der Geschichte sich stets die Frage vorlegen, ob das Wertprädikat auch wirklich den Sinn hat, zu werten, oder ob es nicht vielmehr nur dem Zwecke dient, die mit ihm allgemein verbundene Wortbedeutung in derselben Weise zur Feststellung eines Faktums zu benutzen, wie dies mit Wortbedeutungen geschieht, die überhaupt nicht zur Wertung verwendet werden können.

Wird also in manchen Fällen das Vorkommen von Wertungen häufiger zu sein scheinen, als es wirklich ist, so muß andererseits hervorgehoben werden, daß in gewissem Sinne doch auch Wertungen zu den unentbehrlichen Bestandteilen der Geschichtswissenschaft gehören. So gewiß die theoretische Wertbeziehung keine praktische Stellungnahme ist, und so gewiß daher der Historiker sich jeder Wertbeurteilung seiner Gegenstände enthalten kann, ebenso gewiß ist es, daß er innerhalb des Gebietes der Werte, auf die er seine Objekte bezieht, zugleich selbst, auch als Historiker, irgendwie ein wertender Mensch sein muß. Es wird niemand politische Geschichte schreiben oder lesen, der nicht die politischen Werte zu seinen eigenen positiven oder negativen Wertungen in Beziehung setzt, d. h. zu politischen Fragen überhaupt irgend ein wertendes Verhältnis hat, denn er würde, ohne auf diesem Gebiete selbst ein wertender Mensch zu sein, die Werte, welche die Auswahl des historischen Stoffes leiten, nicht verstehen, und daher an dem Stoffe selbst auch nicht das geringste historische Interesse haben. Was aber für die politische Geschichte gilt, muß für die Kunstgeschichte, die Geschichte der Religion, der Wirtschaft usw. ebenso gelten. Dies wird, wie manches Selbstverständliche, häufig gar nicht bemerkt, ja es gibt wohl viele Historiker, die sich nicht nur ihren Objekten gegenüber lediglich betrachtend zu verhalten, sondern als Historiker überhaupt rein zuschauende Menschen zu sein glauben. Tatsächlich jedoch unterscheidet sich der Historiker auch dadurch von dem generalisierenden Forscher, daß er bei seiner Arbeit nicht nur das wissenschaftliche Ziel, das er verfolgt, als Wert anerkennen muß, sondern, wenn auch nicht zu seinen historischen Objekten selbst, so doch zu den allgemeinen Werten Stellung nimmt, auf die er seine

Objekte individualisierend bezieht. Welche Bedeutung dieser Umstand, daß es nur für wertende Wesen Geschichte gibt, für die „Objektivität" der historischen Wissenschaften besitzt, in welchem Verhältnis diese Objektivität zu der der generalisierenden oder Gesetzeswissenschaften steht, die keinen anderen Wert als den der generalisierenden Wissenschaft selbst anzuerkennen brauchen, das steht hier nicht in Frage. Hier sollte nur die logische Struktur der faktisch vorhandenen Geschichtswissenschaft verstanden, insbesondere das Wesen ihres wertbeziehenden und individualisierenden Methode, so wie sie wirklich ausgeübt wird, beschrieben und diese Methode in ihrer aus den Zielen der Geschichte sich ergebenden logischen Notwendigkeit begriffen werden.

Von der Eigenart des historischen Materials war aus den angegebenen Gründen bisher nicht die Rede, und es konnte daher auch keine Antwort auf die Frage gegeben werden, wie wir dazu kommen, gerade den Stoff, von dem die Geschichtswissenschaften handeln, nicht nur generalisierend, sondern auch individualisierend darzustellen. Der Grund dafür muß schließlich auch noch angegeben werden, um das Wesen der Geschichtswissenschaft verständlich zu machen, und zwar soweit, als die materiale Eigenart der historischen Objekte sich aus dem logischen Wesen der historischen Methode verstehen läßt. Entscheidend ist dabei wiederum der Zusammenhang der individualisierenden mit der wertbeziehenden Auffassung. Die individualisierende Darstellung muß nämlich dort vor allem ein Bedürfnis sein, wo die Verknüpfung der Objekte mit Werten am engsten ist. Erinnern wir wieder an die vorwissenschaftliche Begriffsbildung, so ist sie wohl überall dadurch charakterisiert, daß es vorwiegend Menschen sind, die als Individuen betrachtet werden, und an diesen Menschen ist ferner besonders das durch seine Individualität bedeutsam, was Ausdruck ihres Seelenlebens ist. Ja, unsere individualisierende Auffassung wird in so hohem Grade durch das Interesse an menschlichem Seelenleben beherrscht, daß man den Begriff des Individuums geradezu mit dem der Persönlichkeit gleichsetzt und sich erst ausdrücklich darauf besinnen muß, daß jedes beliebige Objekt ebenfalls ein absolut individuelles Gepräge zeigt. Ob und wieweit die Geschichte als Wissenschaft, die ihre Objekte nicht auf rein persönlich individuelle, sondern nur auf allgemeine Werte bezieht, Persönlichkeiten darzustellen hat, hängt davon allein ab, was Persönlichkeiten in ihrer Einzigartigkeit für die allgemeinen Werte bedeuten, und insofern kann daher das wissenschaftliche Individualisieren sich sehr weit von dem vorwissenschaftlichen entfernen. Da aber alle Geschichte von Menschen betrieben wird, so muß auch die wissenschaftliche Darstellung des Einmaligen und Besonderen vorwiegend auf menschliches Seelenleben gerichtet sein, und dies ist der Grund, weshalb die historischen Wissenschaften stets zu den „Geisteswissenschaften" gerechnet worden sind. Wir sehen jetzt ganz deutlich, warum diese Bezeichnung ein unter logischen Gesichtspunkten sekundäres Merkmal zum Ausdruck bringt und sich auch, abgesehen hiervon, nicht einmal zur vollständigen Charakterisierung des Materials der Geschichtswissenschaft eignet, denn einmal ist es durchaus nicht allein, sondern nur vorwiegend geistiges Leben, das den Historiker im Zusammenhange mit körperlichen Vorgängen interessiert, und ferner kommt nicht alles geistige Leben, auch nicht alles menschliche Seelenleben, sondern nur ein bestimmter, verhältnismäßig kleiner Teil des menschlichen Seelenlebens vorwiegend als Material für die Geschichtswissenschaft in Betracht.

Will man auch diesen Teil abgrenzen, um so eine noch genauere Charakterisierung des historischen Stoffes zu erhalten, so kann dies wiederum nur von der gewonnenen Einsicht in das Wesen der historischen Methode aus, und zwar mit Rücksicht auf die Besonderheit der Wertgesichtspunkte geschehen, die für die Auswahl des Wesentlichen bei der individualisierenden Begriffsbildung maßgebend sind. Daß dies stets allgemeine menschliche Werte sind, kann man auch so ausdrücken, daß nur die Objekte historisch wesentlich werden, die mit Rücksicht auf gesellschaftliche oder soziale Interessen Bedeutung besitzen. Daher ist, wegen des historischen Zusammenhanges der Teile mit dem historischen Ganzen oder der Gesellschaft, nicht der von ihr losgelöst gedachte Mensch überhaupt, sondern der Mensch als soziales Wesen das Hauptobjekt des geschichtlichen Forschens, und dies wiederum besonders insofern, als er an der Realisierung der sozialen Werte beteiligt ist. Dabei muß freilich der Begriff der societas so weit genommen werden, daß auch Gemeinschaften wie die der wissenschaftlichen oder der künstlerischen Menschen unter ihn fallen. Nennt man dann den Prozeß, durch den im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die allgemeinen sozialen Werte realisiert werden, die Kultur, so muß das

Hauptobjekt der Geschichte die Darstellung von Teilen oder vom Ganzen des menschlichen Kulturlebens sein, und aller geschichtlich wichtige Stoff muß in irgend eine Verbindung mit dem menschlichen Kulturleben stehen, weil nur dann eine Veranlassung dafür vorhanden ist, ihn auf die allgemeinen Werte zu beziehen und in seiner Besonderheit und Individualität zu untersuchen. Die Werte, welche die Auswahl des Wesentlichen in der Geschichte leiten, sind deshalb auch als die allgemeinen Kulturwerte zu bezeichnen, wie wir sie in den Wertbegriffen des Staates, des Rechts, der Kunst, der Religion, der wirtschaftlichen Organisation als Beispiele bereits kennen gelernt haben. Es versteht sich von selbst, daß der Historiker deshalb nicht zu sagen hat, was Kulturfortschritt oder Kulturrückschritt ist, denn damit würde er von der theoretischen Wertbeziehung zur praktischen Wertung übergehen. Seine eigenen Kulturideale brauchen überhaupt nicht von maßgebender Bedeutung für die Gestaltung seines Stoffes zu werden, sondern er muß nur im stande sein, die allgemeinen Kulturwerte der Menschen und Völker, die er darstellt, zu verstehen, um dann durch rein theoretische Wertbeziehung das Wesentliche vom Unwesentlichen abzusondern. Auch ist die geschichtliche Untersuchung nicht auf Kulturvorgänge selbst beschränkt. Besonders wenn es gilt, die Ursachen der geschichtlichen Ereignisse kennen zu lernen, können auch solche Objekte von Bedeutung sein, die lediglich zur „Natur“ gehören, und die dann ebenfalls mit Rücksicht auf ihre Individualität wichtig werden, wie z. B. die Besonderheit des Klimas einer bestimmten Gegend, die geographische Situation eines Landes und dergl. Immer aber müssen diese Objekte sowohl kausal mit Kulturvorgängen zusammenhängen, als auch in ihrer Bedeutung für Kulturwerte betrachtet werden, wenn sie in einer geschichtlichen Darstellung ihren Platz finden sollen, und irgend ein Teil der einmaligen Entwicklung des Kulturlebens selbst wird stets im Zentrum einer individualisierenden Wissenschaft stehen. Daß hiermit nicht eine besondere „kulturgeschichtliche Methode“ gepriesen werden soll, wie das heute im Gegensatz zur Methode der politischen Geschichte vielfach geschieht, bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Versicherung. Die Frage nach dem „eigentlichen Arbeitsgebiet“ der Geschichte kann von der Logik nicht entschieden werden, und sie erstreckt sich auch gar nicht auf die Frage nach dem Wesen der historischen Methode. Will man

überhaupt von einem Gegensatz der politischen und der Kulturgeschichte sprechen, so haben doch beide dasselbe individualisierende Verfahren anzuwenden, und nur das wäre möglich, daß die Kulturgeschichte in jenem heute bisweilen gemeinten engeren Sinne mehr Gruppenbegriffe verwendet als die Geschichte politischer Vorgänge. Wir aber wissen, daß ein mehr oder weniger von Gruppenbegriffen an dem Wesen der geschichtlichen Methode gar nichts ändert. Abgesehen davon steht es auch durchaus nicht fest, daß die Kulturgeschichte in höherem Maße „kollektivistisch“ gestaltet sein muß als die politische Geschichte.

Doch haben diese Fragen mit der Methodenlehre nur insofern etwas zu tun, als sie sorgfältig aus den logischen Untersuchungen fern zu halten sind. Der logische Dilettantismus unserer Tage hat auch hier viel Verwirrung angerichtet, aber er besitzt nicht so viel sachliche Bedeutung, daß ein näheres Eingehen auf ihn an dieser Stelle gerechtfertigt wäre. Das Wort Kultur ist hier so gebraucht, daß das politische Leben ein Teil des Kulturlebens überhaupt ist. Es soll nichts anderes als den Inbegriff derjenigen Objekte bezeichnen, die von direkter Bedeutung für die Verwirklichung der allgemeinen Werte sind, und die wegen dieser Wertbeziehung durch eine generalisierende Wissenschaft niemals erschöpfend dargestellt werden können, sondern die Auffassung durch eine individualisierende Wissenschaft verlangen. Es wird dadurch zugleich klar, in welchem Sinne die Geschichte für den Kulturmenschen eine Notwendigkeit ist. Der Kulturmensch wird immer die Wirklichkeit auf die allgemeinen Kulturwerte beziehen, so daß die Frage entstehen muß, wie sich die Realisierung der Kultur in ihrer einmaligen Entwicklung vollzogen hat, und auf diese Frage kann nur die individualisierende Geschichte, niemals aber eine generalisierende Wissenschaft die Antwort geben.

II.

Die Prinzipien des historischen Lebens.

Blicken wir noch einmal zurück, so läßt sich mit den angegebenen Begriffen ein System der empirischen Wissenschaften andeuten, in dem der Geschichte sowohl mit Rücksicht auf ihre Methode als auch mit Rücksicht auf ihr Material ein fester Platz

angewiesen ist, so daß auf Grund dieser Einsicht dann die anderen Gruppen von geschichtsphilosophischen Problemen verstanden und in Angriff genommen werden können. In bezug auf die Methode verfahren die Einzelwissenschaften entweder generalisierend und systematisch oder individualisierend und dann nicht systematisch. Ihr Material besteht entweder aus Naturobjekten, die von Werten losgelöst, oder aus Kulturvorgängen, die auf Werte bezogen sind. Das ist jedoch nur ein ganz allgemeines Schema, und es soll damit, wie immer wieder hervorgehoben werden muß, nicht gesagt sein, daß die verschiedenen Disziplinen entweder nur generalisierend oder nur individualisierend arbeiten, daß sie nur Naturobjekte oder nur Kulturvorgänge behandeln, und daß Naturobjekte nur generalisierend, Kulturvorgänge dagegen nur individualisierend darzustellen sind. Im Gegenteil, die verschiedenen Methoden gehen bei der Behandlung der verschiedenen Stoffe eng zusammen, und die angegebenen Einteilungsprinzipien können sich in verschiedener Weise miteinander verbinden lassen. Das generalisierende Verfahren fängt mit individuellen Tatsachen an, das individualisierende bedarf der allgemeinen Begriffe als Mittel der Darstellung und Verknüpfung. Neben den generalisierenden Naturwissenschaften gibt es Disziplinen, welche Naturvorgänge individualisierend und dann, wenn auch vermittelt und indirekt, wertbeziehend behandeln, wie z. B. die Stammesgeschichte der Organismen, und umgekehrt kann das Kulturleben trotz der Wertbeziehung einer generalisierenden Darstellung unterworfen werden. Ja, ganz abgesehen von der Psychologie, sind viele der sogenannten Geisteswissenschaften, wie z. B. die Sprachwissenschaft, die Jurisprudenz, die Nationalökonomie, wenigstens zum Teil, gewiß nicht historische, sondern systematische Kulturwissenschaften, deren Methode nicht mit der der generalisierenden Naturwissenschaften zusammenzufallen braucht, und deren logische Struktur deswegen eines der schwierigsten und interessantesten Probleme der Methodenlehre ist. Aber wie groß auch die Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen sein mag, die die Logik nicht zu kritisieren, sondern einfach als Tatsache anzuerkennen hat, und so sehr deshalb die logischen Einteilungsprinzipien sich darauf beschränken müssen, begrifflich auseinander zu halten, was in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft ist, so darf doch die Geschichte, die von den Menschen, ihren

Einrichtungen und ihren Taten handelt, mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele nur als individualisierende Kulturwissenschaft bezeichnet werden. Ihr Zweck ist immer die Darstellung einer einmaligen, mehr oder weniger umfassenden Entwicklungsreihe, und ihre Objekte sind entweder selbst Kulturvorgänge oder stehen zu Kulturwerten in Beziehung. Dadurch ist diese Wissenschaft von allen Naturwissenschaften, mögen sie generalisierend oder individualisierend verfahren, sachlich und ebenso von allen Kulturwissenschaften, die ihre Objekte systematisch behandeln, methodisch prinzipiell geschieden. Innerhalb dieses Rahmens hat sich die Geschichtslogik zu bewegen. Nur dann kann sie begreifen, was Geschichte wirklich ist, und nur so kann sie einer Philosophie Dienste leisten, die die Bedeutung der wirklichen Geschichte für die Lösung ihrer Probleme verstehen will. Die Konstruktion von Zukunftswissenschaften dagegen, die heute besonders in der Geschichtslogik beliebt ist, hat weder für die Einzelforschung noch für die Philosophie einen Wert, es sei denn den Wert eines abschreckenden Beispiels.

Auch die Frage nach den Prinzipien des historischen Geschehens, der wir uns jetzt zuwenden, kann nur beantwortet werden, wenn man sich dabei auf den Begriff dessen stützt, was als Geschichte von den historischen Wissenschaften tatsächlich dargestellt wird. Wir wissen nun bereits, daß diese Prinzipien entweder in den allgemeinen Gesetzen oder in dem allgemeinen Sinn des geschichtlichen Lebens gesucht werden. Will man über die Aufgaben der Geschichtsphilosophie als Prinzipienlehre zur Klarheit kommen, so muß man daher bestimmen, was unter Gesetz und was unter Sinn der Geschichte gemeint sein kann, und dann fragen, was den Namen eines Prinzips der Geschichte verdient. Es wird sich ergeben, daß es sich bei der Alternative Gesetz oder Sinn der Geschichte, ebenso wie bei dem Kampf um die generalisierende und die individualisierende Methode, um die beiden einander entgegengesetzten Hauptrichtungen der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie handelt, und daß die Entscheidung in diesem Kampf im wesentlichen wieder von der Einsicht in das logische Wesen der empirischen Geschichtswissenschaft abhängt.

Das Wort Gesetz gehört zu jenen Ausdrücken, deren Vieldeutigkeit zu mannigfachen Unklarkeiten und Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat. Während bei der Identifikation von

Gesetz und Kausalität die Kausalität einseitig als Form der generalisierenden Auffassung betrachtet wird, gibt es andererseits einen Sprachgebrauch, nach dem gesetzlich so viel wie notwendig überhaupt bedeutet. Das Wort kann dann die Notwendigkeit des Einmaligen und Besonderen und auch die Notwendigkeit eines Imperatives oder eines Wertes bezeichnen. Diesen Gebrauch überall verbieten zu wollen, wäre pedantisch und würde keinen Erfolg haben. In der Philosophie aber sollte man ihn wenigstens an entscheidender Stelle vermeiden, und jedenfalls hat, wenn der Geschichtsphilosophie die Aufgabe gestellt wird, die Gesetze der Geschichte zu suchen, dies nur einen klaren Sinn, falls man unter Gesetz soviel wie Naturgesetz versteht. Die Notwendigkeit des Gesetzes bedeutet dann also nicht die Notwendigkeit einer individuellen Wirklichkeit, sondern die unbedingte Allgemeinheit eines Begriffes, genauer die notwendige Verknüpfung von mindestens zwei allgemeinen Begriffen und die notwendige Verknüpfung von Wirklichkeiten nur insofern, als das Gesetz sagt, es sei, wenn ein individuelles Objekt unter anderen Merkmalen auch die zeigt, welche die Elemente des einen allgemeinen Begriffes sind, mit ihm überall und immer ein anderes Objekt real verbunden, das unter anderen Merkmalen auch die hat, welche die Elemente des anderen allgemeinen Begriffes bilden. Kurz, Gesetzeserkenntnis ist die Form der Wirklichkeitsauffassung, die von jeder generalisierenden Naturwissenschaft als höchstes Ideal erstrebt wird.

Daß die empirische Geschichtswissenschaft, Gesetze in diesem Sinne zu finden, sich niemals als letztes Ziel setzt, wissen wir. Der Historiker, der dies tut, hört damit auf, Historiker zu sein und eine geschichtliche Darstellung seines Objektes zu wollen. Da also empirische Geschichtswissenschaft und Gesetzeswissenschaft einander begrifflich ausschließen, so kann man sagen, daß der Begriff eines „historischen Gesetzes“ eine contradictio in adjecto enthält, wobei selbstverständlich das Wort „historisch“ nur den angegebenen formalen oder logischen Sinn hat, und logisch ist dieser Satz auch insofern, als er nicht nur unabhängig ist von jeder Meinung über das Material der Geschichte, sondern auch von jeder Ansicht über das Wesen der Wirklichkeit überhaupt. Unter der Voraussetzung des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus gilt er ebenso wie unter der Voraussetzung einer spiritualistischen Metaphysik oder einer metaphysischen Freiheitslehre. Auch die Geschichte eines Objektes, dessen Gesetze uns restlos bekannt wären, würde niemals aus diesen Gesetzen bestehen, sondern sie nur als Mittel benutzen.

Was jedoch für die empirische Geschichtswissenschaft gilt, braucht darum nicht für die Geschichtsphilosophie zu gelten. Weil es logisch gerechtfertigt ist, jede Wirklichkeit mit einem System allgemeiner Begriffe zu überziehen, und weil man daher nicht Anhänger des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus zu sein braucht, um es für möglich zu halten, daß alles den empirischen Wissenschaften überhaupt zugängliche Sein unter allgemeine Gesetze gebracht werden kann, so erscheint es durchaus denkbar, daß der Geschichtsphilosoph, der als Philosoph nicht Historiker ist, sondern es stets mit dem Allgemeinen zu tun hat, Gesetze für dasselbe Material findet, dessen individualisierende Auffassung die historischen Einzelwissenschaften erstreben. Da dieses Material der Hauptsache nach das soziale Leben der Menschen ist, so entsteht hieraus dann der Gedanke einer Gesetze suchenden Soziologie als Geschichtsphilosophie, ein Gedanke, der älter ist als Comtes Terminologie, der aber auch in unseren Tagen viele Anhänger findet. Diese Soziologen suchen auf ihrem Wege eine Erkenntnis, die über die einzelnen historischen Darstellungen mit ihrem Haften am Besonderen hinausführt und zum allgemeinen Wesen aller geschichtlichen Entwicklung vordringt. Selbstverständlich, so meinen wenigstens die besonnenen Vertreter dieses Standpunktes, ist die historische Erkenntnis des Einmaligen und Individuellen nicht wertlos, im Gegenteil, sie bildet die unentbehrliche Grundlage für eine weitergreifende Betrachtung, aber vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus ist sie auch nur die Grundlage, die Vorarbeit. Auf ihr als Basis ist dann das Gebäude einer umfassenden Geschichtsphilosophie zu errichten, die in Gesetzen den ewigen Rhytmus und damit die Prinzipien alles geschichtlichen Lebens erfaßt.

Gehen wir zur Beurteilung dieser Ansicht über, so scheint in der Tat, wenn das Wort historisch nicht die Methode, sondern das Material der Geschichte bezeichnet, der Begriff des historischen Gesetzes wenigstens keinen logischen Widerspruch zu enthalten, und jedenfalls ist es ein durchaus berechtigtes Unternehmen, nach Gesetzen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen zu forschen. Etwas ganz anderes aber ist es doch, ob es einen Sinn hat, die bei der generalisierenden Behandlung des von

der Geschichte individualisierend dargestellten Stoffes eventuell gefundenen Gesetze als Prinzipien des historischen Geschehens zu bezeichnen, und ob es also richtig ist, die Soziologie Geschichtsphilosophie zu nennen. Das ist mehr als eine terminologische Frage, und wo man sie auf Grund des Satzes bejaht, daß man Gesetze für jede Wirklichkeit, also auch für die Objekte der Geschichtswissenschaften, müsse finden können, werden zwei Punkte von entscheidender Wichtigkeit übersehen. Historische Prinzipien müssen nämlich erstens Prinzipien der Kultur und zweitens Prinzipien des historischen Universums sein. Sind Gesetze im Sinne von Naturgesetzen dazu geeignet?

Das, worauf es dabei zunächst ankommt, kann man sich am besten klar machen, wenn man wieder daran denkt, daß weder die vorwissenschaftliche noch irgendeine wissenschaftliche Kenntnis, die wir von der empirischen Wirklichkeit haben, diese so wiedergibt, wie sie unabhängig von unserer Begriffsbildung existiert, daß vielmehr jede Kenntnis nur durch eine umbildende Auffassung der Wirklichkeit zustande kommt. Bei ihrem Umbildungsprozeß darf die Wissenschaft nur von dem Ziele geleitet sein, das sie sich als generalisierende oder individualisierende Wissenschaft gesetzt hat, und eine generalisierende Wissenschaft wird daher nur dann hoffen dürfen, zu Gesetzen zu kommen, wenn sie sich von allen anderen Interessen an der Wirklichkeit frei macht, als von denen, die auf die Aufstellung von unbedingt allgemeinen Begriffen für ihr Gebiet gerichtet sind. Sie muß trennen können, was anderen Auffassungen als zusammengehörig erscheint, und sie muß unter einen Begriff zusammenfassen, was für andere Interessen gar nichts gemeinsam zu haben scheint. Wieweit sie sich dadurch von der vorwissenschaftlichen Auffassung entfernt, wird besonders dort deutlich, wo die umfassendsten Gesetze aufgestellt sind. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die Gesetzeswissenschaften zu einer prinzipiellen Scheidung des raumerfüllenden Physischen von dem unausgedehnten Psychischen führen, also zur Darstellung von zwei Welten, zwischen denen gar keine reale Verknüpfung mehr herzustellen ist, während für unsere vorwissenschaftliche und auch für unsere geschichtliche Auffassung diese beiden Gebiete untrennbar miteinander verbunden sind. Oder man denke daran, wie unter der Hand der Gesetzeswissenschaften der dinghafte Charakter unseres Weltbildes immer mehr verschwindet und

immer mehr Begriffe von Relationen dafür eintreten. Eine Gesetzeswissenschaft vom sozialen Leben der Menschen wird selbstverständlich im Prinzip dieselbe Freiheit für eine solche weitgehende Umbildung der Wirklichkeit durch die generalisierende Begriffsbildung verlangen müssen, und wendet man dies auf ihr Verhältnis zum geschichtlichen Leben an, so ergibt sich, daß die Soziologie, falls sie zugleich Geschichtsphilosophie sein will, diese Freiheit zur Zerstörung jeder anderen als der durch ihr Ziel einer Gesetzeserkenntnis bestimmten Wirklichkeitsauffassung nicht besitzt.

Soll man nämlich wirklich von ihr sagen können, daß sie dasselbe Material wie die Geschichte behandelt, so wird sie zum mindesten doch nach Gesetzen für das Kulturleben suchen müssen, da alle Geschichtswissenschaft es entweder mit Kulturvorgängen selbst oder mit Wirklichkeiten zu tun hat, die zu ihnen in Beziehung stehen. Kultur aber ist keineswegs eine auffassungsfreie Wirklichkeit, die jeder beliebigen Bearbeitung und Umformung durch Begriffe unterworfen werden kann, sondern Kultur ist einmal ein bestimmter Ausschnitt aus der Wirklichkeit, von dem man nicht weiß, ob gerade für ihn und nur für ihn Gesetzesbegriffe gelten, und ferner ist dieser Ausschnitt eine schon in ganz bestimmter Weise durch Kulturwerte gegliederte und umgebildete Wirklichkeit. Wer kann sagen, ob diese Gliederung, von deren Bestand es abhängt, daß wir eine Wirklichkeit als Kultur bezeichnen, erhalten bleibt, wenn die generalisierende Auffassung versucht, sich geltend zu machen? Ist das aber nicht der Fall, dann stellt die Soziologie als Gesetzeswissenschaft zwar unter anderem, nicht geschichtlichem Gesellschaftsleben auch dieselbe Wirklichkeit dar, die die Geschichte behandelt, aber sie faßt sie nicht als dieselbe Wirklichkeit auf, d. h. sie stellt sie nicht als Kultur dar, und wie wenig eine Gemeinsamkeit des Stoffes in diesem Sinne noch bedeutet, wird sofort klar, wenn man daran denkt, daß das gemeinschaftliche Objekt dann nichts als ein Stück jener unübersehbaren Mannigfaltigkeit ist, die nicht nur als solche in keine Wissenschaft eingeht, sondern von der wir überhaupt nur ganz im allgemeinen, niemals aber im besonderen reden können, weil wir sie auffassungsfrei überhaupt nicht kennen. Es besteht also nicht nur eine Unvereinbarkeit zwischen generalisierender und individualisierender Methode in den Spezialwissenschaften, sondern es fehlt

auch zum mindesten jede Garantie für die Vereinbarkeit gesetzeswissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweise, ja, bei der engen Beziehung zwischem dem individualisierenden und dem wertbeziehenden Denken ist es, wenn auch nicht logisch unmöglich, so doch sehr unwahrscheinlich, daß die Gesetzesbegriffe inhaltlich immer mit allgemeinen Kulturbegriffen zusammenfallen werden. Damit aber ist dem Programm einer Soziologie als Geschichtsphilosophie, das sich auf den Satz stützt, es müssen sich für jede beliebige Wirklichkeit Gesetze finden lassen, im Prinzip schon der Boden entzogen. Der Versuch, Gesetze des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen, behält selbstverständlich seinen guten Sinn, aber nichts kann uns veranlassen, diese Gesetze bloß deshalb, weil sie Gesetze derselben auffassungsfreien Wirklichkeit sind, die die Geschichte behandelt, zugleich für Prinzipien des Kulturlebens zu halten. Nur dort wird man dies glauben, wo man, einem naiven Begriffsrealismus huldigend, unsere vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst verwechselt.

Doch weil wir hiermit in einem gewissen Sinne nicht über logische Möglichkeiten hinauskommen, und wenigstens nach dem bisher Ausgeführten ein wunderlicher Zufall es fügen könnte, daß Gesetzesbegriffe und Kulturbegriffe sich stets decken, so muß zur Klarstellung noch ausdrücklich gezeigt werden, in welchem Fall jedes Suchen nach Gesetzen des Kulturlebens sinnlos ist. Der entscheidende Punkt steckt wieder in dem Begriff des Verhältnisses, das das historische Ganze zu seinen Teilen hat. Zunächst: in welchen Fällen kann die Auffassung der Wirklichkeit als Kultur mit der generalisierenden Auffassung zusammengehen? Da die Kulturwerte als allgemeine Werte immer auch Begriffe mit allgemeinem Inhalt sind, so lassen sich die historischen Ereignisse, die durch ihre Individualität mit Rücksicht auf einen allgemeinen Kulturwert wesentlich werden, zugleich auch als Exemplare dieses allgemeinen Begriffes betrachten. Denn wenn auch das individualisierende Verfahren immer wertbeziehend ist, so darf man doch diesen Satz nicht umkehren und behaupten, daß jeder allgemeine Wert die Darstellung individualisierend macht. Es können vielmehr z. B. diejenigen Vorgänge, die in einer Geschichte der Kunst oder des Rechtes vorkommen, auch als Exemplare des allgemeinen Begriffes Kunst

oder Recht angesehen werden, und wenn dabei auch die Wertbeziehung, welche die Dinge durch ihre Individualität zu dem Kulturwert Kunst oder Recht haben, gelöst werden muß, so bleibt eine solche generalisierende Darstellung doch eine Darstellung von Kulturvorgängen auch in dem Sinne, daß sie die Objekte als Kultur behandelt, denn der Kulturbegriff der Kunst oder des Rechts ist es, der das Gebiet abgrenzt und bestimmt, welche Objekte zu Exemplaren des betreffenden Systems von allgemeinen Begriffen werden. Was für diese Kulturwerte gilt, kann natürlich auch für alle gelten, und es läßt sich daher denken, daß jene großen Einheiten des geschichtlichen Lebens, die wir Kulturvölker nennen, alle als Exemplare eines Systems von allgemeinen Begriffen aufgefaßt werden, in dem dann die Gesetze zum Ausdruck kommen, die für den sich stets wiederholenden Werdegang jedes beliebigen Kulturvolkes gelten. Freilich, man darf dies aus den angegebenen Gründen nie Geschichte nennen, und ferner soll, wenn dies als möglich bezeichnet wird, nur die logische Möglichkeit gemeint, von den faktischen Schwierigkeiten dagegen, die einem solchen Unternehmen entgegenstehen, mit keinem Wort die Rede sein. Denn es kommt hier nur darauf an, dem Programm einer Gesetzeswissenschaft des Kulturlebens alles nur irgend Denkbare zuzugestehen, um dann, nachdem dies geschehen ist, um so sicherer entscheiden zu können, ob die erstrebte Gesetzeswissenschaft, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, den Ansprüchen genügen würde, die man an eine Geschichtsphilosophie als Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens stellen muß.

Will man diese Frage beantworten, so ist zu beachten, daß die Geschichtsphilosophie, wie man ihre Aufgabe auch sonst bestimmen mag, nicht Philosophie des Objektes einer historischen Spezialuntersuchung, sondern Philosophie des Objektes der Universalgeschichte zu sein und zugleich die Prinzipien des historischen Universums festzustellen hat. Unter dem historischen Universum aber ist, so unbestimmt dieser Begriff auch noch sein mag, jedenfalls das denkbar umfassendste historische Ganze, also ein seinem Begriff nach Einmaliges und Individuelles zu verstehen, zu dem jedes von einer historischen Spezialuntersuchung behandelte Objekt als individuelles Glied gehört, und wir werden ferner von den Prinzipien der Geschichte verlangen, daß sie Prinzipien der Einheit dieses Universums sind. Schon daraus

folgt, daß eine Gesetzeswissenschaft als historische Prinzipienlehre nicht etwa nur vor mehr oder weniger großen Schwierigkeiten steht, sondern logisch unmöglich ist. Man wende nicht ein, daß auch das Weltganze seinem Begriffe nach etwas Einmaliges sei, und daß es daher, wenn diese Argumentation richtig wäre, keine Gesetze geben könne, die, wie wir das z. B. vom Gravitationsgesetz annehmen, für das Weltganze gelten. Die generalisierenden Wissenschaften haben es niemals in der Weise mit dem Weltganzen zu tun, wie die Geschichtsphilosophie es mit dem historischen Universum zu tun haben muß. Sie suchen nach Gesetzen dafür nur in dem Sinne, daß sie das feststellen wollen, was für alle seine Teile gilt. Niemals aber denken sie daran, diese Teile zugleich als Glieder des Ganzen zu betrachten, und vollends können die allgemeinen Gesetze nicht Prinzipien der Einheit dieses Ganzen sein. Je allgemeiner sie gelten, um so mehr ist jeder Teil nur Gattungsexemplar und damit von all den Bestimmungen, die ihn zum Glied des Ganzen machen, losgelöst. Nehmen wir also an, die Soziologie hätte ihr höchstes Ziel erreicht und Gesetze für alle Teile des historischen Universums, z. B. für die Entwicklung aller Kulturvölker gefunden, so wären diese Kulturvölker dadurch für sie zu Gattungsexemplaren geworden, und ständen als Gattungsexemplare notwendig begrifflich isoliert nebeneinander. Sie könnten nicht zur Einheit des einmaligen individuellen historischen Universums zusammengeschlossen werden, denn als Glieder eines historischen Zusammenhanges müssen sie immer Individuen sein, und vollends wären die von der Soziologie gefundenen Gesetze nicht als Prinzipien für die Einheit der individuellen Glieder des individuellen Universums zu brauchen. Der Begriff des Gesetzes als eines Prinzipes des historischen Universums ist demnach für die Geschichtsphilosophie ebenso logisch widersinnig, wie der Begriff des historischen Gesetzes als Ziel einer empirischen Geschichtswissenschaft. Gewiß geht die Geschichtsphilosophie auf das „Allgemeine", aber nur insofern, als sie es mit dem historischen Universum zu tun hat, und gerade deswegen bleibt auch ihr Objekt stets ein einmaliger und individueller Entwicklungsgang, der aus Individuen als seinen Gliedern besteht. Die Soziologie als Gesetzeswissenschaft kann daher, so wertvoll sie sonst sein mag, der Geschichte wohl Hilfsbegriffe bei der Erforschung kausaler Zusammenhänge liefern, darf aber niemals an die Stelle der Geschichtsphilosophie treten.

Von diesem Gesichtspunkt aus sind auch alle die Versuche zu beurteilen, allgemeine „Faktoren" oder „Kräfte" des geschichtlichen Lebens zu erkennen. Da alle Geschichte von Menschen handelt, und bei allen Menschen eine körperliche von einer geistigen Seite geschieden werden kann, läßt sich selbstverständlich eine Einteilung dieser Kräfte in physische und psychische vornehmen, und man wird auch vielleicht mit Erfolg eine noch mehr spezialisierte Übersicht über diejenigen Faktoren geben können, die in dem historischen Geschehen wirksam sind. Aber, wie man auch im einzelnen über den Wert solcher Bemühungen denken mag, es ist nicht nur wegen des Auseinanderfallens der Natur- und Kulturauffassung der Wirklichkeit die äußerste Vorsicht bei der Verwendung von solchen generalisierenden Theorien notwendig, sondern man sollte vor allem sich nie darüber täuschen, daß diese allgemeinen Kräfte und Faktoren nicht das sind und auch nicht das bestimmen, was geschichtlich wesentlich ist. Sie sind vielmehr nur Bedingungen, ohne die allerdings die historischen Ereignisse nicht sein können, aber gerade wenn sie absolut allgemeine Bedingungen sind, werden sie weder für den empirischen Historiker, noch für den Geschichtsphilosophen Interesse haben. So ist z. B. die Wärme der Sonne ein Faktor, den wir aus keinem geschichtlichen Ereignis weg denken können, und ebenso würde die ganze Geschichte anders verlaufen sein, als sie verlaufen ist, ja es würde wohl überhaupt keine Kultur geben, wenn die Menschen sich nicht durch die Sprache untereinander verständigen könnten. Aber darum sind doch Sonnenwärme oder Sprache ganz gewiß keine „historischen Prinzipien". Gerade die unbedingte Allgemeinheit ist es, die ihnen das geschichtliche Interesse raubt. Ja, ganz abgesehen davon, ob man eine Wissenschaft von den allgemeinen Kräften und Faktoren des gesellschaftlichen Lebens Geschichtsphilosophie nennen soll, darf man wohl bezweifeln, daß die hier in Betracht kommenden mannigfaltigen naturwissenschaftlichen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Kenntnisse sich überhaupt zu einer einheitlichen Wissenschaft zusammenschließen lassen. Bisher existiert jedenfalls diese Wissenschaft nicht, und es wird auch wohl so bleiben, daß, wenn der Historiker das Bedürfnis nach Einsicht in die allgemeinen „Kräfte" hat, die in dem von ihm behandelten Gebiet eine Rolle spielen, er sich an die generalisierenden Spezialwissenschaften wendet, an die Anthropo-

logie, die Psychologie, die Soziologie usw., die ihn dann am gründlichsten informieren werden.

Es würde zur Klarlegung des allgemeinen Prinzips, auf das wir uns hier beschränken müssen, nicht wesentlich beitragen, wenn wir die verschiedenen Gruppen von Problemen, die hier in Betracht kommen, im einzelnen durchgehen wollten, und nur das sei noch hervorgehoben, daß nur für die mehr oder weniger konstanten Faktoren des geschichtlichen Lebens der Historiker Belehrung bei generalisierenden Spezialwissenschaften suchen kann, für manche Fragen dagegen, die sich auf das allgemeine Wesen des geschichtlichen Lebens beziehen, von den generalisierenden Wissenschaften überhaupt eine Antwort nicht zu erwarten hat, und zwar werden das besonders solche Fragen sein, die man zu den geschichtsphilosophischen Problemen rechnet. Wir beschränken uns hier auf ein Beispiel, bei dem die verschiedensten Richtungen der empirischen Geschichtswissenschaft und der Geschichtsphilosophie fehlgreifen. Es ist die Frage nach der Rolle, welche die Individuen in der Geschichte spielen, die man vor allen als Individuum zu bezeichnen gewöhnt ist, nämlich die einzelnen Persönlichkeiten. Hier hat gerade die Ansicht, welche sowohl die empirische als auch die philosophische Behandlung der Geschichte durch eine Gesetzeswissenschaft ablehnt, ein Interesse daran, hervorzuheben, daß dieses Problem eine allgemeine Lösung in einem sogenannten „individualistischen" Sinne nicht gestattet, und zwar ergibt sich dies wieder aus einer logischen Einsicht. Gewiß ist es ganz verkehrt, zu sagen, daß es in der Geschichte auf die einzelnen Persönlichkeiten gar nicht ankomme, sondern überall nur das „allgemeine" Leben der Massen ausschlaggebend sei, aber es ist ebenso falsch, die entscheidenden Faktoren stets in den Taten einzelner Persönlichkeiten zu suchen und die Geschichte mit Carlyle für eine Summe von Biographien zu erklären. Leider wird die hier entstehende Alternative sehr häufig mit der Frage nach dem logischen Wesen der Geschichte so in Zusammenhang gebracht, daß man die Vertreter der Ansicht, nach der die Geschichte individualisierend in unserem Sinne verfährt, zugleich für die Anhänger einer Geschichte von Persönlichkeiten hält, und doch hat die individualisierende Methode auch nicht das Geringste mit Heroenkult zu tun. Im Gegenteil, gerade weil die Geschichte die Wissenschaft vom Individuellen ist, kann die Frage,

welche Bedeutung die einzelnen Persönlichkeiten besitzen, von der Geschichtsphilosophie nicht zugunsten der großen Männer entschieden werden. Der Grund ist derselbe, der es verbietet, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und aus der Bildung von Kollektivbegriffen ein Prinzip der Methode zu machen. Die Behauptung, es komme überall auf Persönlichkeiten an, wäre ja ein Produkt der generalisierenden Begriffsbildung, ein historisches Gesetz. Es muß für jeden besonderen Teil des historischen Geschehens untersucht werden, welche Massenbewegungen und welche rein persönlichen Taten für die leitenden Kulturwerte von ausschlaggebender Bedeutung waren, und erst dann ist eine Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der einzelnen Menschen für alle besonderen Teile der Geschichte möglich. Tatsächlich verdanken auch weder die allgemeinen Behauptungen über die ausschlaggebende Bedeutung der Massen, noch die über die Rolle der einzelnen Personen einer generalisierenden Begriffsbildung ihre Beliebtheit, sondern sie sind auf willkürliche Einseitigkeit in der Bevorzugung dieser oder jener Kulturwerte und damit auf willkürliche Auswahl des historisch wesentlichen Materials zurückzuführen, wie sich bei der Antwort auf die Frage, was denn wirklich die Prinzipien des historischen Lebens sind, noch deutlicher zeigen wird.

Bei der Frage nach der Bedeutung der historischen Gesetze sei schließlich noch auf einen Punkt hingewiesen, der ebenfalls zu Streitfragen Veranlassung gegeben hat. Es kommt nämlich noch darauf an, zu zeigen, daß nicht nur gewisse viel behandelte geschichtsphilosophische Probleme keine allgemeine Entscheidung zulassen, sondern daß auch dort, wo ein Historiker einen für alles geschichtliche Leben gültigen Satz behauptet, es sich dabei durchaus nicht immer um ein Produkt der generalisierenden Auffassung zu handeln braucht. Nehmen wir als Beispiel eine These Rankes, die im Kampf um die historischen Gesetze eine Rolle gespielt hat. Sie enthält, wie v. Below sagt, die „allgemeine Wahrheit: die Erkenntnis, daß das innere Leben der Staaten zum großen Teil abhängig ist von dem Verhältnis der Staaten untereinander, von den Weltverhältnissen", und sie wird zugleich als eine wissenschaftliche Entdeckung allerersten Ranges bezeichnet. Ist, so kann man fragen, diese allgemeine Wahrheit nicht ein historisches Gesetz, wenn auch nur in jenem logisch widerspruchslosen Sinn eines Gesetzes für den von der Geschichte

individualisierend dargestellten Stoff? Wer Rankes Geschichtsauffassung kennt, wird diese Frage verneinen. Die „Weltverhältnisse“ sind für diesen großen Historiker ein bestimmter Komplex von untereinander zusammenhängenden Kulturstaaten, und Ranke rechnet überhaupt nur Staaten, die in einem Zusammenhange mit diesen Kulturstaaten stehen, also auch Einflüsse von ihnen empfangen, zu seiner geschichtlichen „Welt“. Wir haben in dem angeführten Satze, gerade wenn er absolut allgemein gelten soll und daher von jedem eigentlich geschichtlichen Inhalt frei ist, nichts weniger als ein Produkt generalisierender Wissenschaft und überhaupt keine wissenschaftliche „Entdeckung“ vor uns, sondern nur die Formulierung einer methodologischen Voraussetzung, mit der Ranke an die individualisierende Darstellung der einzelnen Staaten herangeht und herangehen muß, wenn er alles universalgeschichtlich in seinem Sinn behandeln will. Ebenso steht es mit anderen allgemeinen Behauptungen, wie z. B., daß jedes noch so große Individuum in Grenzen eingeschlossen ist, die durch den Kulturzustand seines Volkes gegeben sind. Das ist absolut selbstverständlich, denn auch hier wird gar nichts anderes als der reale Zusammenhang jedes historischen Teiles mit seinem historischen Ganzen behauptet. Ein System solcher allgemeinen Sätze würde also nicht einmal als generalisierende Hilfswissenschaft der Geschichte bei Erforschung von Kausalzusammenhängen Dienste leisten, sondern nur die Voraussetzungen enthalten, die gemacht werden müssen, wenn Geschichte als wissenschaftliche Darstellung historischer Zusammenhänge überhaupt möglich sein soll. So zeigt sich von neuem, daß es keinen Sinn hat, die Prinzipien des historischen Geschehens in Gesetzen zu suchen.

Aber gerade weil die Ablehnung einer Geschichtsphilosophie als Gesetzeswissenschaft sich als notwendige Folge der Einsicht in das logische Wesen der Geschichte ergeben hat, so scheint damit zu viel bewiesen zu sein, denn, mögen auch alle soziologischen Theorien, die Geschichtsphilosophie sein wollen, inhaltlich falsch sein, so gibt es doch tatsächlich Versuche, Gesetze für das einmalige Ganze der historischen Entwicklung aufzustellen, und diese wären überhaupt unmöglich, wenn der Begriff der Gesetzeswissenschaft als Geschichtsphilosophie einen logischen Widerspruch enthielte. Das ist gewiß richtig, und deshalb muß noch gezeigt werden, daß, wo Prinzipien des historischen

Geschehens in Form von Gesetzen aufgestellt scheinen, tatsächlich nicht einmal in formaler Hinsicht Gesetze im Sinne von Naturgesetzen gebildet sind. Zugleich wird sich dadurch, daß wir einsehen, was hier wirklich vorliegt, eine Antwort auf die Frage ergeben, was allein als Prinzip des historischen Lebens bezeichnet werden darf.

Es ist für fast alle Versuche, das Naturgesetz des historischen Universums zu finden, charakteristisch, daß ihr Gesetz zugleich die Formel für den Fortschritt der Geschichte enthalten soll, und damit ist eigentlich bereits das Wesentliche klargestellt. Man versteht, wie verlockend es sein muß, mit einem Schlage Naturgesetz, Entwicklungsgesetz und Fortschrittsgesetz zu erfassen, wie z. B. Comte dies mit seinem Gesetz von den drei Stadien: dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiven getan zu haben glaubte, und wie großer Beliebtheit sich daher diese Art von Soziologie, die so viel zu leisten verspricht, noch heute erfreut. Man versteht aber auch, sobald man über das logische Wesen der Geschichte sich Klarheit verschafft hat, daß solche Versprechungen nie erfüllt werden können. Erstens sind nämlich Fortschritt oder Rückschritt Wertbegriffe, genauer Begriffe von Wertsteigerungen oder Wertverminderungen, und von Fortschritt kann man daher nur dann reden, wenn man einen Wertmaßstab besitzt. Zweitens ist Fortschritt das Entstehen von etwas Neuem, in seiner Individualität noch nicht Dagewesenem. Der Begriff eines Wertmaßstabes aber als Begriff dessen, was sein soll, kann niemals mit einem Gesetzesbegriff zusammenfallen, der das enthält, was überall und immer ist oder sein muß, und was daher zu fordern keinen Sinn hat. Sollen und Müssen schließen einander begrifflich aus, und nur wegen der erwähnten Vieldeutigkeit des Wortes Gesetz kann man von einem Fortschrittsgesetz reden. Ferner geht das Enstehen des Neuen, noch nicht Dagewesenen in kein Gesetz ein, denn ein Gesetz enthält nur das, was sich beliebig oft wiederholt. Versteht man daher unter Fortschritt erstens das Entstehen von etwas Neuem und zweitens eine Wertsteigerung, und versteht man unter Gesetz ein Naturgesetz, so ist der Begriff des Fortschrittsgesetzes zweifach logisch widersinnig. Wo also durch ein „Gesetz“ das historische Universum zur Einheit zusammengefaßt, mit Rücksicht auf das Entstehen des Neuen gegliedert und als Fortschritt bezeichnet

wird, kann das Gesetz niemals ein Naturgesetz sein. Comtes „Gesetz“ ist denn auch tatsächlich eine Wertformel. Das „Positive“ gilt ihm als das, was sein soll, als das absolute Ideal. Von hier aus betrachtet er die Entwicklung der Menschheit und stellt fest, was ihre verschiedenen Stadien Neues und Wertvolles für die Realisierung seines Ideals bedeuten. Das vermag eine Gesetzeswissenschaft, welche ihre Objekte von allen Wertverknüpfungen loslösen und als gleichgültige Gattungsexemplare betrachten muß, niemals zu leisten.

Es ist hier nicht möglich und zur Klarlegung des Prinzips auch nicht erforderlich, die verschiedenen Versuche kritisch zu beleuchten, die gemacht worden sind, um angebliche Gesetze als Prinzipien des historischen Geschehens zustande zu bringen, und überall nachzuweisen, daß diese Gesetze mehr oder weniger versteckt Wertbegriffe enthalten, also keine Gesetze sind. Nur an eine Art sei ausdrücklich erinnert, die an den Namen Darwins anknüpft und als Versuch bezeichnet werden kann, dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung einen rein naturalistischen Charakter zu geben durch den Nachweis, daß gerade das Naturgesetz der Entwicklung deren notwendige Wertsteigerung verbürge. Jeder Fortschritt vom Niederen zum Höheren, so argumentiert man, ist bedingt durch das überall gültige Gesetz der Auslese, die immer mehr das Schlechte beseitigt und dem Guten zum Siege verhilft. Dieses Gesetz muß daher zugleich auch das Prinzip der historischen Entwicklung und des Fortschrittes sein. Das klingt manchem wohl sehr plausibel, aber man braucht auf die nähere Ausführung derartiger Gedanken, auf Grund deren man die verschiedensten Fortschrittsbegriffe gewonnen hat, nicht einzugehen, um zu zeigen, daß hier ein totales Mißverständnis der Biologie Darwins vorliegt. Wenn diese Theorie wirklich eine rein naturalistische Erklärung geben soll, so muß sie auf jede Wertteleologie verzichten und daher auch die Verwendung von Wertbegriffen wie „höher“ und „nieder“ gänzlich vermeiden. Die natürliche Auslese beseitigt nicht das Schlechte und erhält das Gute, sondern verhilft lediglich dem unter bestimmten Verhältnissen Lebensfähigeren zum Siege, und dieser Prozeß kann ein Fortschritt nur dann genannt werden, wenn man das Leben als solches, in welcher Gestalt es auch auftreten mag, zum absoluten Werte machen will. Das aber wäre ganz sinnlos, denn Lebensfähigkeit hat alles Leben schon

durch sein bloßes Dasein bewiesen, und daher fällt jeder Wertunterschied von diesem Standpunkte aus weg. Man darf nicht einmal auf Grund der Begriffe Darwins menschliches Leben höher als tierisches schätzen und daher die Entwicklung zum Menschen als einen Fortschritt bezeichnen. Vollends ist es unmöglich, unter rein naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten innerhalb des Menschenlebens irgendwelche Wertunterschiede zu machen. Nur wenn man vorher schon auf Grund eines Wertmaßstabes eine bestimmte Gestaltung als wertvoll gesetzt hat, kann man die Entwicklung, die zu ihr hinführt, als Fortschritt bezeichnen. Niemals aber wird man aus den Naturgesetzen des Entwicklungsprozesses, die für jedes beliebige Stadium dieselben sein müssen, wenn sie allgemeine Gesetze sein sollen, das Fortschrittsprinzip ableiten können. Der Umstand, daß gewisse Naturgebilde, wie z. B. die Menschen, „selbstverständlich“ höher geschätzt werden als andere Formen, erklärt uns zwar die Möglichkeit einer individualisierenden Stammesgeschichte der Organismen und trägt dazu bei, die Vertreter einer naturwissenschaftlichen Geschichtsphilosophie über den Gebrauch, den sie fortwährend von Wertprinzipien machen, zu täuschen, ändert aber an der Tatsache, daß aus wirklich naturwissenschaftlichen Begriffen keine Werte abgeleitet werden können, nichts. Von solcher Täuschung sind endlich auch diejenigen beherrscht, die, wohl meist ebenfalls angeregt durch Darwins Begriff der „begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein“, eine Geschichtsphilosophie auf den Begriff der Rasse bauen wollen. Sie übersehen, daß sie diesen Begriff, um überhaupt irgend eine Philosophie der Geschichte zustande zu bringen, ganz unkritisch und grundlos als Wertbegriff benutzen müssen, und dies Verfahren ist um so bedenklicher, als sie dadurch den für die Geschichtsphilosophie äußerst wichtigen Begriff der Nation, der ein Kulturbegriff ist und eine Volksindividualität bedeutet, in Mißkredit bringen. Der Begriff der Kulturnation hat mit dem, übrigens auch unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten wohl nicht ganz einwandsfreien Naturbegriff der Rasse, mit dem heute so viel dilettantisches Unwesen getrieben wird, nichts zu tun. Das Deutschtum steckt nicht im Geblüte sondern im Gemüte, hat Lagarde gesagt, ein Mann, der über den Verdacht, das Nationale zu gering zu schätzen, erhaben ist, und diesem Ausspruch liegt derselbe Gedanke zugrunde, der es verbietet, Naturbegriffe,

wie den der Rasse, zu geschichtsphilosophischen Prinzipien zu machen.

Der Nachweis, daß die angeblichen historischen Gesetze Wertformeln sind, hat uns zugleich den Weg gezeigt, auf dem tatsächlich die Prinzipien des historischen Geschehens gesucht werden müssen, und wieder ist es die Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft, die hier entscheidet. Das historische Universum ist nichts anderes als das denkbar umfassendste individualisierend aufgefaßte historische Ganze, und weil die Wertbeziehung die conditio sine qua non einer individualisierenden Auffassung überhaupt ist, so können es auch nur Wertbegriffe sein, die den Begriff des historischen Universums konstituieren. Das allein aber, was diese Arbeit leistet und es möglich macht, die verschiedenen Teile des historischen Universums als individuelle Glieder zu einer Einheit zusammenzufügen, verdient den Namen eines historischen Prinzipes, und deswegen ist die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft, wenn sie überhaupt eine Aufgabe haben soll, die Lehre von den Werten, an denen die Einheit und Gliederung des historischen Universums hängt. Mit Rücksicht auf diese Werte kann dann auch der einheitliche Sinn der Gesamtentwicklung gedeutet werden. Die Deutung dieses Sinnes ist auch tatsächlich immer das gewesen, was man in der Geschichtsphilosophie erstrebte, auch dort, wo man nach Gesetzen suchen zu müssen glaubte, weil man Gesetz und Wert, Müssen und Sollen, Sein und Sinn nicht unterschied und sich nicht klar darüber war, daß das, was man nicht auf Werte beziehen kann, absolut sinnlos ist. Auf eine Deutung des Sinnes der Geschichte wollte auch der Naturalismus nicht verzichten, und man wird es auch nicht gut können. Alles Kulturleben ist geschichtliches Leben, und die Kulturmenschen, zu denen doch auch die Naturalisten gehören, können es als Kulturmenschen gar nicht unterlassen, sich über den Sinn der Kultur und damit über den Sinn der Geschichte Rechenschaft zu geben. Es entsteht demnach hier eine Aufgabe, welche weder der Naturalismus, der die Wirklichkeit von allen Wertverbindungen loslöst, noch die empirische Geschichtswissenschaft, die den geschichtlichen Verlauf nur theoretisch wertbeziehend darstellt, in Angriff nehmen kann, und daher wird man die Lösung dieser notwendigen und unvermeidlichen Aufgabe von der Geschichtsphilosophie

als der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens erwarten.

Nicht so einfach wie die Frage nach dem Gegenstande dieser Geschichtsphilosophie ist jedoch die Frage nach der Art seiner Behandlung zu beantworten. Nur eine Aufgabe läßt sich hier stellen, gegen deren Lösbarkeit man nicht erhebliche Bedenken geltend machen wird. Sie knüpft an die wirklich vorhandenen Leistungen der Historiker und Geschichtsphilosophen an und sucht darin die leitenden Kulturwerte als Prinzipien der Darstellung aufzuzeigen. Für manche Arbeiten wird diese Aufgabe zum Teil wenigstens so leicht zu lösen sein, daß es einer besonderen Untersuchung kaum bedarf. In einer Kunstgeschichte oder in einer Religionsgeschichte müssen es jedenfalls künstlerische und religiöse Werte sein, auf welche die darzustellenden Objekte bezogen werden. Aber durchaus nicht immer liegt die Sache so, daß ein bestimmter Wertgesichtspunkt sogleich als leitend hervortritt. Besonders bei umfassenderen Werken, die ganze Völkerentwicklungen oder Zeitalter zum Gegenstande haben, wird man auf die mannigfachsten Wertgesichtspunkte stoßen, und es ist eine sehr anziehende Beschäftigung, sich darüber klar zu werden, warum der Historiker diese Ereignisse ausführlich, jene nur kurz, andere ebenso wirkliche Vorgänge gar nicht behandelt hat. Die Historiker selbst sind sich der Gründe hierfür nicht immer bewußt. Sie können es nicht sein, da sie ja oft nichts von der logischen Struktur ihrer Tätigkeit wissen und Wertbeziehungen überhaupt nicht vorzunehmen glauben. Um so wichtiger ist es, ihre Voraussetzungen ausdrücklich klarzulegen und aufzuzeigen, wovon sie bei der Gestaltung ihres Materials abhängig sind. Es muß sich dabei zeigen, daß jeder Historiker, besonders wenn er sich nicht auf Spezialuntersuchungen beschränkt, eine Art Geschichtsphilosophie besitzt, die entscheidend dafür ist, was er für wichtig und was er für unwichtig hält, und es ist gewiß eine lohnende Aufgabe, diese Geschichtsphilosophie besonders der großen Historiker zu entwickeln. Auch bei einem so „objektiven“ Historiker, wie z. B. Ranke es ist, sind ganz bestimmte philosophische Voraussetzungen über den Sinn der Geschichte wirksam und müssen es sein, da er ja alles vom universalhistorischen Standpunkt behandeln wollte. Mit Recht hat Dove bemerkt, daß Ranke der einseitigen Teilnahme nicht durch Neutralität, sondern durch

Universalität des Mitgefühls entgangen sei, und damit ist die Beziehung auf Werte implicite anerkannt. Aber, wenn dies so ist, dann kann man dabei nicht stehen bleiben. Worin besteht das Universum der Mitgefühle bei diesem großen Historiker? Eine hierauf gerichtete Untersuchung würde auch vielleicht etwas mehr Klarheit in die Frage bringen, was eigentlich die so viel besprochenen Rankeschen „Ideen" sind. Es dürfte sich zeigen lassen, daß Rankes Geschichtsphilosophie Wandlungen unterworfen gewesen ist, aber unter den Faktoren, aus denen die nichts weniger als einfachen Ideen bestehen, haben immer die leitenden Wertgesichtspunkte von Rankes Geschichtsauffassung eine wesentliche Rolle gespielt. In solchen und ähnlichen Untersuchungen müssen Geschichte und Philosophie sich aufs engste berühren.

Noch wichtiger unter philosophischen Gesichtspunkten aber ist die Analyse der Versuche, die insofern über die empirische Geschichtswissenschaft hinausgehen, als sie ausdrücklich Prinzipien des geschichtlichen Lebens aufstellen, und zwar solche, die zum Verständnis der gesamten menschlichen Entwicklung und zur Deutung ihres Sinnes dienen sollen. Hier bedarf es daher nicht nur der Analyse, sondern auch der Kritik, d. h. es ist nach der Feststellung, inwiefern die Prinzipien des historischen Lebens Werte sind, und worin sie bestehen, zu untersuchen, mit welchem Recht gerade diese Wertgesichtspunkte als entscheidend für den allgemeinen Sinn der universalen Entwicklung betrachtet werden. Natürlich kann es sich hier wieder nur um den Hinweis auf dieses oder jenes Beispiel handeln. Als besonders charakteristisch sei die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung herausgegriffen, und zwar in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie im kommunistischen Manifest vorliegt, und soweit sie, ganz unabhängig von dem theoretischen oder metaphysischen Materialismus, sich auf eine Deutung des empirischen geschichtlichen Lebens beschränkt. Schon der Umstand, daß sie als Bestandteil eines politischen Programms entstanden ist, weist darauf hin, wo die für sie leitenden Wertgesichtspunkte zu suchen sind. Sie ist nur zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß um den Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie die Interessen ihrer Urheber sich drehten, und daß der Sieg des Proletariats der zentrale, absolute Wert war. Weil das mit Rücksicht auf diesen Wert Wesentliche in der

Gegenwart der Kampf zweier Klassen miteinander ist, so sucht man die ganze Geschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen zu verstehen und sie dadurch zu einer Einheit zusammenzuschließen. Die Namen der kämpfenden Parteien wechseln: Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell stehen einander gegenüber. Aber jedesmal ist es, wieder mit Rücksicht auf den leitenden Wertgesichtspunkt, das eigentlich Wesentliche, daß es Unterdrücker und Unterdrückte, Ausbeutende und Ausgebeutete sind, die auf den verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung miteinander kämpfen. So sind die allgemeinen Prinzipien des historischen Geschehens gewonnen, und auch die nähere Ausgestaltung wird ebenfalls durchweg von dem absoluten Wert, von dem erhofften Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie bestimmt. In dem gegenwärtigen Kampf ist die Hauptsache, weil das entscheidende Moment, der Kampf um die wirtschaftlichen Güter. Deswegen muß überall in der Geschichte das wirtschaftliche Leben die Hauptsache sein, und nach den verschiedenen Gestaltungen der Wirtschaft sind daher die Epochen der Geschichte zu gliedern, wodurch dann die „materialistische" d. h. ökonomische Auffassung entsteht. Es bedarf keines weiteren Beweises, wie sehr diese ganze Auffassung von Wertgesichtspunkten abhängig ist. Daß sie sich nicht damit begnügt, das auf ihren absoluten Wert Bezogene für das Wesentliche anzusehen, sondern daß sie nach Art des naiven Begriffsrealismus, zu dem hier noch der gar nicht naive Begriffsrealismus der Hegelianer hinzukommt, das Wesentliche zugleich als das „eigentlich Wirkliche" betrachtet und dem ganzen übrigen Kulturleben nur eine Existenz geringeren Grades zugestehen will, ändert nichts an der Sache. Dieser Fehler ist typisch für geschichtsphilosophische Konstruktionen, die sich nicht klar geworden sind, daß sie Werte als leitende Gesichtspunkte benutzen, und er dient zugleich dazu, die Unklarheit über das leitende Prinzip aufrecht zu erhalten, denn ist einmal die Scheidung zwischen zwei verschiedenen Arten des Realen gemacht, und im wirtschaftlichen Leben, infolge eines Platonismus mit umgekehrtem Vorzeichen, die „eigentliche Ursache" von allen anderen historischen Ereignissen gefunden, dann muß der Schein entstehen, als konstatiere die materialistische Geschichtsauffassung lediglich Tatsachen, wenn sie überall von dem wirtschaftlichen

Leben als der Grundlage ausgeht. Doch sind diese metaphysischen Hypostasierungen des Wirtschaftlichen schließlich nur Übertreibungen und würden sich beseitigen lassen, ohne den geschichtsphilosophischen Kernpunkt des historischen Materialismus zu berühren. Jedenfalls ist mit der Einsicht in die Wertprinzipien dieser Geschichtsauffassung zugleich der Gesichtspunkt gegeben, von dem die Kritik auszugehen hat. Die entscheidende Frage besteht darin, ob es berechtigt ist, in dem Sieg des Proletariats auf wirtschaftlichem Gebiete und somit in einem wirtschaftlichem Gut den absoluten Wert zu erblicken. Natürlich soll diese Frage hier nicht entschieden werden. Man wird es höchstens von vornherein als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß diese unter parteipolitischen Gesichtspunkten gewonnenen Wertprinzipien auch zur Deutung des Sinnes der Universalgeschichte geeignet sind. Denn eine unübersehbare Fülle von menschlichen Bestrebungen und Taten aller Jahrhunderte muß von diesem Standpunkt aus als gänzlich sinnlos erscheinen.

Doch mit solchen Vermutungen kann es natürlich nicht sein Bewenden haben. Gerade der Gedanke, daß die Geschichtsphilosophie nicht nur durch Analyse die Prinzipien der empirischen geschichtswissenschaftlichen Werke und der geschichtsphilosophischen Konstruktionen klarzulegen hat, sondern auch kritisch zu ihnen Stellung nehmen muß, sobald diese Prinzipien auf universale Geltung Anspruch erheben, weist darauf hin, daß die Hauptaufgabe einer historischen Prinzipienwissenschaft noch in einer ganz anderen Richtung liegt. Kritik ist immer nur auf Grund eines Wertmaßstabes möglich, und ferner muß, um eine Geschichtsauffassung als einseitig bezeichnen zu können, der Begriff einer allseitigen Auffassung in irgend einem Sinne vorhanden sein. Zu einer selbständigen Wissenschaft wird daher die Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens sich nur dann entwickeln, wenn sie sowohl systematische Vollständigkeit als auch kritische Begründung bei der Aufstellung der historischen Prinzipien anstrebt, d. h. sie muß sich die Aufstellung eines Wertsystems zum Ziele setzen, und ferner kommt für sie nicht nur die tatsächliche Wertung, sondern auch die Frage nach der Geltung der Kulturwerte in Betracht, und dazu braucht sie einen absoluten Wert, an dem die tatsächlichen Wertungen gemessen werden können. Dieser Wert wird dann

zugleich auch den Gesichtspunkt abgeben, der bei der Aufstellung eines Wertsystems maßgebend ist, so daß die Probleme einer Systematisierung und einer Geltung der Kulturwerte auf das Engste zusammenhängen. Wie aber soll die Geschichtsphilosophie ein solches Wertsystem gewinnen, das es ihr ermöglicht, den Sinn des gesamten geschichtlichen Verlaufes zu deuten? Damit kommen wir zur letzten und zugleich wichtigsten Frage der historischen Prinzipienlehre.

Es liegt der Gedanke nahe, diese Aufgabe einer besonderen Art der psychologischen Untersuchung zuzuweisen. Freilich nicht der „erklärenden“ Psychologie, möge sie als „Individualpsychologie“ vom Seelenleben im allgemeinen, oder als Sozialpsychologie vom sozialen Leben im besonderen nach naturwissenschaftlicher Methode handeln, sondern nur einer Psychologie der Kulturwerte. Alle Geschichte handelt ja nicht nur im wesentlichen von Kulturmenschen, sondern wird ausschließlich von Kulturmenschen geschrieben. Die Werte, welche der Kulturmensch allgemein anerkennt, müssen, so scheint es, zugleich die Prinzipien einer universalen Geschichte der Kulturmenschheit sein. Es ließe sich also eine Kulturpsychologie denken, welche die Gesamtheit der allgemeinen Kulturwerte erforscht und systematisch darstellt, und damit zugleich ein System der Prinzipien des historischen Geschehens liefert, in dem alle die durch Analyse der historischen und geschichtsphilosophischen Werke gewonnenen Wertsysteme ihren Platz finden, und an dem sie zu messen sind. Das ist jedenfalls der tiefste, ja der einzige Sinn, den man der Behauptung, daß die Psychologie die Basis für die Geschichtsphilosophie sein müsse, geben kann, und dieser Sinn liegt wohl auch dem von den Psychologen so gänzlich unverstandenen Bemühen Diltheys zugrunde, das Programm für eine „beschreibende und zergliedernde Psychologie“ zu entwerfen, die neben die „erklärende“ Psychologie zu treten hat. So bestechend jedoch der Gedanke erscheinen mag, der Geschichtsphilosophie auf diese Weise eine rein empirische und daher sichere Grundlage zu verschaffen, so steht seiner Ausführung eine unüberwindliche Schwierigkeit im Wege. Diese Kulturpsychologie kann sich nicht auf die Untersuchung „des Kulturmenschen“ in dem Sinne beschränken, daß sie die allen Kulturmenschen gemeinsamen Wertungen feststellt und systematisiert, denn bei diesem generalisierenden Verfahren würde ein äußerst

dürftiges Wertsystem herauskommen, in dem nur wenig von den Prinzipien einer Geschichte des historischen Universums enthalten sein könnte. Die Kulturpsychologie müßte sich vielmehr an das historische Leben selbst in seiner ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit wenden, um alle Kulturwerte kennen zu lernen, und wie sollte sie so zu leitenden Gesichtspunkten kommen, die ihr eine Gliederung und Beherrschung dieses Materials ermöglichen? Sie müßte, um in der Fülle der Wertungen das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden zu können, das bereits besitzen, was sie erst suchen soll: nämlich die Kenntnis der Werte, die Prinzipien einer universalen Geschichte und Prinzipien des historischen Universums selbst sind. So gerät die Kulturpsychologie als Geschichtsphilosophie in einen unentfliehbaren Zirkel.

Dem Ziel einer systematischen Darstellung und Begründung der historischen Prinzipien wird man sich auf rein empirischem Wege durch bloße Analyse tatsächlich vorhandener Wertungen überhaupt nicht nähern können. Es gilt vielmehr, sich zuerst, ganz unabhängig von der Mannigfaltigkeit des historischen Materials, auf das zu besinnen, was absolut gilt, und was Voraussetzung jedes Werturteils ist, das auf mehr als individuelle Geltung Anspruch erhebt. Erst wenn zeitlos gültige Werte gefunden sind, kann man auf sie die ganze Fülle der empirisch zu konstatierenden, in der Geschichte zur Entwicklung gekommenen Kulturwerte beziehen und so eine systematische Anordnung und zugleich kritische Stellungnahme versuchen. Nur dann also, wenn die Gewinnung übergeschichtlicher Werte möglich ist, läßt sich Geschichtsphilosophie als eine besondere Wissenschaft von den Prinzipien des historischen Universums treiben und der Sinn der Geschichte des Universums deuten. Die Besinnung auf übergeschichtliche Werte aber gehört nicht mehr in das Gebiet der Geschichtsphilosophie als einer philosophischen Spezialdisziplin, sondern kann nur im Zusammenhange mit der Aufstellung eines Systems der Philosophie überhaupt unternommen werden. Es sieht sich also die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft angewiesen auf das Ganze der philosophischen Untersuchungen, insbesondere auf die Lehre vom Sinn der Welt, oder, falls die Frage danach keine wissenschaftliche Frage sein sollte, auf die Lehre vom Sinn des Menschenlebens. Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie fallen daher

mit den Grundlagen einer Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt zusammen.

Nur bis zu diesem Punkte kann die Untersuchung geführt werden, um den Begriff der Geschichtsphilosophie als der Lehre von den historischen Prinzipien im allgemeinen festzustellen. Die Frage, ob die Aufstellung absoluter Werte noch zu den Aufgaben der Wissenschaft gerechnet werden kann, ist an dieser Stelle nicht zu beantworten, denn sie ist identisch mit der Frage nach dem Begriff der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, daß Gesetze nicht Prinzipien der Geschichte sein können, daß daher, wenn es außer der Logik der Geschichte noch geschichtsphilosophische Probleme geben soll, diese Probleme sich zu der Frage nach dem Sinn der Geschichte zusammenschließen müssen, und daß die Deutung dieses Sinnes eines Wertmaßstabes von übergeschichtlicher Geltung bedarf. Nur das sei noch hinzugefügt, daß die Philosophie als kritische und systematische Wertwissenschaft keinen inhaltlich bestimmten absoluten Wert als Maßstab vorauszusetzen braucht. Gelingt es auch nur, einen rein formalen unbedingten Wert zu gewinnen, so kann dann der ganze Inhalt des Wertsystems dem geschichtlichen Leben entnommen werden, obwohl dieses seinem Begriffe nach unsystematisch ist. Ja, die Geschichtsphilosophie, welche nach dem Sinne der Geschichte fragt, wird sich rein formaler Wertprinzipien bedienen müssen, gerade weil diese Prinzipien geeignet sein sollen, für alles geschichtliche Leben zu gelten. Freilich läßt sich unter dieser Voraussetzung dann auch nur ein Wertsystem denken, das systematische Vollständigkeit ebenfalls allein nach der formalen Seite hin besitzt, in bezug auf seinen Inhalt dagegen niemals abgeschlossen werden kann, weil sich immer neues geschichtliches Leben entwickelt, und damit immer neue inhaltlich bestimmte Kulturwerte entstehen, die in dem System ihre Stellung finden müssen. Das Wertsystem kann also mit Rücksicht auf seinen Inhalt nur insofern systematisch genannt werden, als der systematische Abschluß sich uns als eine ebenso notwendige wie unlösbare Aufgabe darstellt, und der Gegenstand der Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft ist deshalb eine „Idee“ im Kantischen Sinne, wie überall, wo der Gegenstand das Unbedingte in der Fülle seines Inhalts ist. An der Realisierung der Idee eines solchen Wertsystems hätten also alle Zeiten zu arbeiten mit dem

Bewußtsein, daß sie diese Arbeit nie vollenden werden. Das aber hebt die Bedeutung dieser Arbeit nicht auf. Im Gegenteil, wer sich zu ihr entschließt, wird Mut sowohl aus einem Blick in die Vergangenheit als auch aus einem Blick in die Zukunft schöpfen. Sehen wir von all den Problemen ab, die im Laufe der Jahrhunderte sich von der Philosophie losgelöst haben und den Spezialwissenschaften zugewiesen worden sind, so zeigt sich, daß alle bedeutenden Philosophen für ein System von Werten in dem angegebenen Sinne zu arbeiten gesucht haben, denn sie alle haben nach dem Sinn des Lebens gefragt, und schon diese Frage setzt einen absoluten Wertmaßstab voraus. So sind sie alle als Vorläufer anzusehen. Der Umstand aber, daß diese Grundfrage aller Philosophie nicht nur nicht beantwortet ist, sondern in inhaltlicher Vollständigkeit auch niemals ganz beantwortet werden kann, solange neues geschichtliches Leben entsteht, ist ebenfalls nur ein Grund, die Bedeutung der Arbeit an ihrer Beantwortung zu erhöhen, denn das Bewußtsein von der eben so großen Notwendigkeit wie von der Unlösbarkeit einer Aufgabe gibt uns die Sicherheit ihrer „Ewigkeit“ und damit den Fichteschen Trost, daß diejenigen, die an der Lösung dieser Frage mit arbeiten, durch diese ihre Arbeit „ewig“ werden, wie die Aufgabe selbst es ist.

III.

Die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte.

Jetzt können wir uns schließlich den Problemen der dritten Disziplin zuwenden, die auf den Namen der Geschichtsphilosophie Anspruch erhebt. Sie will im Gegensatz zu den historischen Spezialwissenschaften eine allgemeine Geschichte geben, d. h. die historische „Welt“, oder das historische Universum darstellen. Wie soll sie dieses Ziel erreichen? Besteht ihre Aufgabe etwa darin, die spezialwissenschaftlichen Darstellungen zu einem Ganzen zusammenzufassen, und, wenn auf diesem Wege ein wirklich geschlossenes Ganzes nicht zu gewinnen ist, die Lücken, welche die spezialwissenschaftliche Forschung in der Universalgeschichte noch läßt, mit mehr oder weniger hypothetischen Gebilden auszufüllen? Bloße Zusammenfassung kann als selbständige wissenschaftliche Arbeit nicht gelten, und der Versuch, dort Vermutungen aufzustellen, wo die Einsicht der Spezialforscher zu wirklich begründeten Annahmen nicht mehr ausreicht, müßte den Spott aller Historiker herausfordern. Eine solche Geschichtsphilosophie ist schon deswegen zum mindesten überflüssig, weil ja von den Historikern selbst Universalgeschichte geschrieben wird. So gewiß also die Philosophie überhaupt, nachdem jedes besondere Gebiet der Welt von einer Spezialwissenschaft für sich in Anspruch genommen worden ist, als Seinswissenschaft keine selbständigen Aufgaben mehr hat, die sich auf die empirische Wirklichkeit beziehen, so gewiß kann eine Gesamterkenntnis des geschichtlichen Ganzen, die sich nur dadurch von den spezialwissenschaftlichen Untersuchungen unterscheidet, daß sie sich nicht auf einen Teil beschränkt, keine Aufgabe der Geschichtsphilosophie mehr sein. Nicht nur die Darstellung geschichtlicher Sondergebiete, sondern auch die Universalgeschichte muß als historische Wissenschaft ausschließlich den hier allein kompetenten Historikern überlassen werden, ebenso wie über das Sein der Natur, im allgemeinen wie im besonderen, nur die Männer der empirischen Forschung etwas wissenschaftlich feststellen dürfen. Die Philosophie würde sich lächerlich machen, wenn sie glaubte, hier mehr als jene leisten zu können.

Aber damit ist die Frage nach einer philosophischen Behandlung des von der Gesamtheit der empirischen Geschichtswissenschaften dargestellten Stoffes noch nicht entschieden. Auch wenn nicht nur die Formen, sondern zugleich der Inhalt des historischen Ganzen in Betracht kommt, hat die Philosophie ihm gegenüber eine Aufgabe, die von keiner empirischen Geschichtswissenschaft in Angriff genommen werden kann, und gerade der Umstand, daß Universalgeschichte von Historikern rein historisch geschrieben wird, vermag zur Bestimmung dieser philosophischen Aufgabe zu dienen. Versuchen wir daher, auf Grund der Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft zunächst den Begriff einer empirischen Darstellung der Universalgeschichte klar zu machen und dann zu sehen, welche Fragen, die die Historiker als Historiker nicht beantworten können, für die Philosophie noch übrig bleiben.

Die „Weltgeschichte“, wie sie z. B. Ranke geschrieben hat,

unterscheidet sich der Art nach durch nichts von seinen Darstellungen besonderer Objekte, und so hat ihr Verfasser es auch gewollt. Er war ja, wie Dove berichtet, der Überzeugung, daß „zuletzt doch nichts weiter geschrieben werden könne als Universalgeschichte", und jedenfalls ist ihm die „Weltgeschichte" aus seiner spezialwissenschaftlichen Arbeit ohne Hinzufügung eines neuen Prinzipes herausgewachsen. Wichtig ist dabei für uns vor allem, zu sehen, was Ranke als Historiker unter der historischen „Welt", unter dem Ganzen versteht, das er behandelt. Er sagt einmal, der Drang nach Erkenntnis werde von der Überzeugung, daß nichts Menschliches ihm fern und fremd sei, zur Umfassung des ganzen Kreises aller Jahrhunderte und Reiche fortgerissen. Aber tatsächlich ist er weit davon entfernt, alle Jahrhunderte und alle Reiche in seiner Weltgeschichte zu behandeln, und er würde dies auch dann nicht getan haben, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk zum Abschluß zu bringen. Bemerkt er doch einmal, als er davon spricht, daß es nicht der Beruf Alexanders gewesen, Indien zu durchziehen und die Osthälfte Asiens zu entdecken, diese sei „noch lange Jahrhunderte hindurch nicht in den Kreis der Weltgeschichte gezogen worden". Rankes „Universum" ist nur als ein Teil der uns bekannten Geschichte der Menschheit zu bestimmen, und nicht etwa als das letzte umfassendste historische Ganze im logischen Sinne, ja, seine Forderung einer universalgeschichtlichen Behandlung des historischen Stoffes besteht im wesentlichen nur darin, daß er sich nicht auf ein einzelnes Volk beschränken, sondern den Zusammenhängen nachgehen will, welche die verschiedenen Völker eines bestimmten Kulturkreises miteinander verknüpfen. Eine begriffliche Feststellung des historischen Universums hat Ranke aber nicht nur tatsächlich nicht versucht, sondern er konnte es auch nicht, wenn er Historiker bleiben wollte. Erstens nämlich ist diese Aufgabe nur mit Hilfe eines Systems von Kulturwerten in dem angegebenen Sinne zu lösen, dessen Aufstellung dem Historiker ganz fern liegt, und zweitens muß sich der „historische Sinn" nicht nur gegen historische Gesetze, sondern auch gegen jede andere Art von Systematik sträuben, denn sie würde ihn der Freiheit und Weite der Betrachtungsweise berauben, deren er zur unbefangenen Auffassung *jedes* geschichtlichen Ereignisses in seiner Eigenart bedarf. Alle Historiker werden daher, auch

wenn sie Universalgeschichte schreiben und dabei Historiker bleiben, im Prinzip nicht anders als Ranke verfahren. Dieser angebliche Mangel ist neuerdings in einer auf „ethnogeographischer" Grundlage ruhenden „Weltgeschichte" scharf hervorgehoben. Aber hat dieser Versuch, *alle* Teile der Erde geschichtlich zu behandeln, im Prinzip wirklich etwas geändert? Als systematische Abgrenzung des historischen Universums kann er jedenfalls nicht gelten. Ja, was die Geschichte dabei an äußerlicher, quantitativer Allgemeinheit gewinnt, geht ihr, weil das leitende Prinzip kein Kulturbegriff ist, an innerer Einheit notwendig verloren.

Der unvermeidliche „Mangel" jeder rein historischen Darstellung der Universalgeschichte weist uns zugleich auf die Aufgaben einer philosophischen Behandlung des historischen Universums hin. Im Gegensatz zur Geschichte wird die Philosophie das Streben nach Systematisierung niemals aufgeben. Selbstverständlich hat sie sich, so weit die historischen Tatsachen in Frage kommen, stets auf die empirische Geschichtswissenschaft zu stützen und sich ihrer Autorität bedingungslos zu unterwerfen. Im übrigen aber kann sie in allen rein historischen Darstellungen, mit Einschluß der umfassendsten, nur Material sehen, das sie in ihrer Weise systematisch gestaltet. Sie vermag dies freilich nur, wenn sie als Prinzipienwissenschaft ihre Aufgabe mehr oder weniger gelöst hat. Ist aber auch nur der Ansatz zu einem kritisch begründeten System der Kulturwerte in dem angegebenen Sinne gewonnen, dann kann sie auch den Inhalt der Geschichte so auffassen, daß dadurch zwar kein System allgemeiner Begriffe wie in einer generalisierenden Wissenschaft, wohl aber eine systematische Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums entsteht. Was die *Abgrenzung* betrifft, so fällt unter den Begriff des letzten historischen Ganzen alles, was mit Rücksicht auf die kritisch begründbaren, also mehr als empirisch allgemeinen Kulturwerte durch seine Individualität wesentlich ist. Freilich kann das so entstehende historische Universum nur eine „Idee" im Kantischen Sinne sein, d. h., ebenso wie das System der Kulturwerte selbst, inhaltlich niemals definitiv abgeschlossen werden, und es gehört daher, um mit Medicus zu reden, in die „transzendentale Dialektik" einer Kritik der historischen Vernunft. Aber dieser Umstand hebt die Selbständigkeit seiner systematischen, ge-

schichtsphilosophischen Behandlung nicht auf. Ja, die Beziehung auf das Wertsystem ermöglicht zugleich auch eine Gliederung des historischen Ganzen, d. h. es lassen sich bestimmte Teile als seine wichtigsten Glieder, als seine „Epochen“ oder „Perioden“ gegeneinander abgrenzen und so ordnen, daß der Sinn der Geschichte nicht nur in einer abstrakten Wertformel, sondern auch in der Darstellung der Entwicklung selbst zum Ausdruck kommt. Es muß sich in einer solchen Geschichtsphilosophie auch die Auswahl des Wesentlichen von der unterscheiden, die die empirischen Wissenschaften vollziehen, denn sobald nicht alle empirisch allgemeinen Kulturwerte, sondern nur noch diejenigen in Betracht kommen, die in dem Wertsystem ihre Begründung gefunden haben, wird die Fülle des historischen Details zurücktreten und nur noch von den „großen“ Epochen oder Perioden die Rede sein.

Worin man die Träger dieser Epochen sehen will, ob in einzelnen Persönlichkeiten oder in Massenbewegungen, kann natürlich wiederum nur von Fall zu Fall entschieden werden, und ebenso läßt sich die Frage, ob die umfassendsten Glieder des einmaligen Entwicklungsprozesses verschiedene Zeitalter sind, die aufeinander folgen, oder verschiedene Volksindividuen, die zum Teil gleichzeitig zusammenwirken, vor der historischen Untersuchung nicht beantworten. Hier kommt es nur darauf an, den systematischen Charakter einer philosophischen Behandlung desselben Gegenstandes klarzulegen, den die Geschichtswissenschaften historisch behandeln, und dadurch die Geschichtsphilosophie scharf von den empirischen Geschichtswissenschaften abzugrenzen. Auch mit der Geschichte selbst muß die Philosophie in dem angegebenen Sinne ungeschichtlich verfahren. Ranke hatte daher Recht, wenn er sich im Gegensatz zu den von Philosophen unternommenen universalgeschichtlichen Konstruktionen fühlte und einen Einbruch der Philosophie in das Gebiet des Historikers fürchtete. Er ist jedoch in seinem Urteil der Geschichtsphilosophie nicht gerecht geworden, weil er den angegebenen Unterschied mehr fühlte, als begrifflich scharf zu formulieren vermochte. Er hat selbst, wenn auch nicht in seiner „Weltgeschichte“, so doch in seinen Vorträgen „über die Epochen der neueren Geschichte“ etwas versucht, was einer Philosophie der Geschichte in gewisser Hinsicht nahe kommt. Doch ist diese Darstellung für eine Philosophie viel zu historisch ausgefallen

und stellt sich so als eine Übergangs- oder Mischform dar, die selbstverständlich als Kundgebung einer genialen Persönlichkeit damit nicht das geringste an Wert verliert, aber doch mit Rücksicht auf ihre logische Struktur als Übergangsform bezeichnet werden muß. Sie will nämlich in gewisser Hinsicht systematisch sein und erkennt zugleich die Voraussetzungen, die keine geschichtsphilosophische Systematik entbehren kann, zum Teil nicht an. Sie zeigt uns gerade dadurch, wie nötig es ist, begrifflich scharf zwischen empirischer, unsystematischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie zu unterscheiden. Ist dies geschehen, und vermeidet der Geschichtsphilosoph jeden Einbruch in die historischen Wissenschaften, so hat seine systematische Betrachtungsweise der geschichtlichen Gesamtentwicklung neben der historischen und unsystematischen Darstellung des geschichtlichen Lebens ihr unbezweifelbares Recht.

Damit jedoch diese Scheidung und zugleich auch die Notwendigkeit dieser Art von Geschichtsphilosophie vollkommen deutlich wird, ist noch ein zweiter Punkt zu berücksichtigen, der mit dem Streben nach Systematisierung aufs engste zusammenhängt. Zum Wesen des historischen Sinnes gehört nicht nur die Systemlosigkeit, sondern es setzt die unbefangene Auffassung des geschichtlichen Verlaufs auch einen Glauben an das „Recht“ jeder geschichtlichen Wirklichkeit voraus. Deshalb muß der Historiker sich als Historiker des direkten Werturteils über seine Objekte zu enthalten suchen, und deswegen muß die Logik der Geschichte die theoretische Wertbeziehung scharf von der praktischen Wertung trennen. Die Philosophie dagegen, welche kritisch zu den Kulturwerten Stellung zu nehmen hat, weiß von einem „Rechte“, das dem Geschichtlichen als solchem zukommt, nichts, und ebenso entschieden, wie sie das rein historische Verfahren der Einzelforschung anerkennt, ist für sie der Historismus als Weltanschauung ein Unding. Dieser Historismus, der sich so positiv dünkt, erweist sich als eine Form des Relativismus und Skeptizismus und kann, konsequent zu Ende gedacht, nur zum vollständigen Nihilismus führen. Den Schein meidet er dadurch allein, daß er an irgend einer Gestaltung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit haften bleibt, das „Recht des Geschichtlichen“ an sie knüpft und sich dann aus ihr eine Fülle des positiven Lebens herholt. Das unterscheidet ihn zwar von dem abstrakt formulierten Relativismus und Nihilismus, hebt ihn

aber im Prinzip in keiner Weise über diesen hinaus. Er müßte, wenn er konsequent wäre, das Recht des Geschichtlichen jedem beliebigen historischen Sein zugestehen, und deshalb darf er nirgends haften, gerade weil er überall haften sollte. Er macht als Weltanschauung die vollkommene Prinzipienlosigkeit zum Prinzip und ist daher von der Geschichtsphilosophie auf das entschiedenste zu bekämpfen.

In der Auffassung des historischen Universums zeigt sich der Gegensatz zum Historismus darin, daß die Geschichtsphilosophie die historische, rein theoretisch wertbeziehende Betrachtungsweise zugunsten der kritischen Wertung verläßt. Was das bedeutet, kann man sich am besten daran klar machen, daß durch sie der Begriff des Fortschritts wieder zu seinem Rechte kommt. Diese Kategorie gehört gewiß nicht unter die Prinzipien der empirischen Geschichtswissenschaft. Sie würde ebenso wie die Beziehung auf ein Wertsystem die unbefangene Würdigung der geschichtlichen Vorgänge in ihrer Eigenart aufheben und die Vergangenheit, wie Ranke mit Recht gesagt hat, mediatisieren. Die Geschichtsphilosophie dagegen kann diese Kategorie, um sich über den Nihilismus des Historismus zu erheben, gar nicht entbehren. Sie hat im Zusammenhang mit der Gliederung des historischen Universums die verschiedenen Stadien des einmaligen Entwicklungsprozesses mit Rücksicht darauf zu beurteilen, was sie für die Realisierung der kritisch begründeten Werte geleistet haben. Zu diesem Zwecke muß sie, im bewußten Gegensatz zur rein historischen Betrachtung, die Vergangenheit um der Gegenwart und der Zukunft willen nicht nur mediatisieren, sondern richten, d. h. ihren Wert messen an dem, was sein soll. Selbstverständlich ist die Frage, ob der Verlauf der Geschichte überall oder auch nur in einigen seiner Teile eine kontinuierliche Fortschrittsreihe oder Wertsteigerung darstellt, erst durch die Untersuchung selbst zu beantworten. Es besteht von vornherein ebenso die Möglichkeit eines kontinuierlichen Rückschrittes, oder eines Auf- und Abwogens, eines Wechsels von Fortschritt und Entartung. Ja, es ist denkbar, daß sich weder ein Aufsteigen noch ein Niedergang im geschichtlichen Leben mit Rücksicht auf die Werte nachweisen läßt. Aber wie auch die Entscheidung hierüber ausfallen möge, jedenfalls sind alle Philosophen, die sich wirklich mit der Geschichte, d. h. mit der einmaligen menschlichen Kulturentwicklung individualisierend

beschäftigt und nicht nur als Soziologen Gesetze des gesellschaftlichen Lebens gesucht haben, mit einem Wertmaßstab an die Betrachtung des historischen Verlaufes herangegangen, und konnten dadurch allein die Epochen des geschichtlichen Universums gliedern und beurteilen. Auch ein Philosoph wie Schopenhauer, der von der Geschichtsphilosophie nichts wissen wollte, weil die geschichtliche Entwicklung ihm keinen Fortschritt zeigte und deshalb gänzlich sinnlos erschien, hat Geschichtsphilosophie in dem angegebenen Sinne getrieben und ist nur durch sein rein negatives Resultat, nicht aber mit Rücksicht auf die Stellung des geschichtsphilosophischen Problems, von den anderen Geschichtsphilosophen im Prinzip verschieden. Das systematische und zugleich wertende Wesen der philosophischen Behandlung des historischen Universums kann nur dort unklar bleiben, wo man, wie so oft, Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert nicht zu unterscheiden vermag, oder wegen des herrschenden Mißtrauens gegen wissenschaftliche Wertbegründung die Werturteile nur versteckt auszusprechen wagt, um den Anschein einer rein betrachtenden Behandlung hervorzurufen. Das Aufspüren der Werturteile und der Nachweis ihrer prinzipiellen Unentbehrlichkeit wird wegen der heute weit verbreiteten Unklarheit und Verschwommenheit auf diesem Gebiete eine um so dringendere Aufgabe der Philosophie.

Doch diese Ausführungen haben nur den Zweck, zu zeigen, welche Aufgabe für die Philosophie neben der empirischen Geschichtswissenschaft entsteht, sobald sie ein System der Kulturwerte als Idee voraussetzen darf. Eine Andeutung über die Ausführung könnte nur im Zusammenhange mit einem System der Philosophie einerseits und mit den Resultaten historischer Wissenschaften andererseits gegeben werden, und das ist hier nicht möglich. Damit jedoch die Darlegung nicht ganz schematisch bleibt, blicken wir an dieser Stelle einmal auf die Vergangenheit der Geschichtsphilosophie zurück. Eine Vergleichung der früher aufgestellten Begriffe des historischen Universums und der daraus sich ergebenden philosophischen Universalgeschichte mit der jetzt noch haltbaren Gestaltung dieser Disziplin kann vielleicht am besten zur Beleuchtung der gegenwärtigen Lage dienen. Das Anknüpfen an die Vergangenheit ist hier ferner auch deswegen von Vorteil, weil wir es jetzt mit der Gestalt der Probleme zu tun haben, in der die Philosophie

der Geschichte am frühesten und am meisten die Menschen beschäftigt hat, und weil deshalb durch den Rückblick sich zugleich zeigen muß, wie wenig willkürlich unsere an der Logik orientierte Art der geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise ist. Denn es wird sich ergeben, daß wir schließlich auch durch sie auf die Probleme hinauskommen, die sonst als die Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie gegolten haben.

Schon oft ist hervorgehoben und besonders von Dilthey gezeigt worden, daß, wenn auch nicht der Begriff der Geschichte überhaupt, so doch der des historischen Universums den Griechen fremd war, und daß erst durch das Christentum der Gedanke an eine „Weltgeschichte" im strengen Sinne des Wortes möglich wurde. Entscheidend ist dabei die Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts. Sie erscheint der Hauptsache nach hergestellt durch die Beziehung der verschiedenen Teile auf Gott. Denn alle Völker sollen Gott suchen, und dadurch wird das Menschengeschlecht in seiner einmaligen Entwicklung zur Idee eines geschlossenen Ganzen. Gott hat die Welt und den Menschen geschaffen, und zwar stammen alle Menschen von einem Paare ab. So beginnt die Weltgeschichte an einem bestimmten Zeitpunkte, und mit dem Weltgericht wird sie enden. Dies entscheidet dann, wie weit die Entwicklung ihre Aufgabe erfüllt, ihren Sinn zum Ausdruck gebracht hat. Sündenfall und Erlösung sind es, welche die Epochen dieses Verlaufes so gliedern, daß ein Reihe von Entwicklungsstufen entsteht. Es ist klar, wie sich auf dieser Grundlage eine Universalgeschichte darstellen läßt, in der jedes Ereignis, das mit Rücksicht auf den Sinn der Geschichte bedeutsam ist, zum Gliede des Ganzen, zur Entwicklungsstufe eines einheitlichen Zusammenhanges wird.

Doch fehlt für die Ausgestaltung des Bildes im einzelnen noch ein wesentliches Moment. Anfangs mochte man sich in der christlichen Philosophie um die Probleme der äußeren Welt wenig kümmern, aber allmählich verbinden sich die religiösen Vorstellungen auf das innigste mit einem bestimmten, im wesentlichen der Antike entnommenen Bilde vom Kosmos. Der Verlauf des Ganzen ist nun nicht nur zeitlich durch Schöpfung und Weltgericht begrenzt, sondern auch auf einen räumlich übersehbaren Schauplatz verlegt. Man denke z. B. an die Welt Dantes, eine Welt, die man in ihrer Totalität zeichnen kann. Sie bildet eine in sich geschlossene Kugel, in deren Mitte der Schauplatz

der Weltgeschichte, die Erde ruht. Über dieser Kugel, räumlich von ihr getrennt, ist der Sitz Gottes. Ihm zugewandt auf der Erde Jerusalem usw. usw. Unter solchen Voraussetzungen darf man wirklich von einer „Weltgeschichte" im strengen Sinne des Wortes sprechen, und in dem genau begrenzten Rahmen der angedeuteten Vorstellungsweise läßt sich auch ein anschauliches Bild dieser Weltgeschichte entwerfen. Während der Blick der griechischen Denker entweder auf dem ewigen Rhythmus des Geschehens ruhte, oder sich dem Bilde eines Reiches übernatürlicher, aber ebenfalls ganz ungeschichtlicher, zeitloser Formen zugewendet hatte, sah man nun in dem einmaligen, auf Gott bezogenen Werdegang der Welt ihr eigentliches Wesen. Die Mannigfaltigkeit der auf diesem Boden unternommenen geschichtsphilosophischen Versuche kümmert uns hier nicht. Daß ihr Begriff und ihre Gliederung des historischen Universums logisch dieselbe Struktur zeigen wie der früher erörterte Begriff und die Gliederung des letzten historischen Ganzen, leuchtet ein, und daß insbesondere ihre Grundprinzipien Wertbegriffe sind, das ist schon durch einen Hinweis auf ihren religionsphilosophischen Charakter klar: Gott ist der absolute Wert. Die Weltgeschichte will eine Art von „Weltgericht" sein, und zwar in einem Sinne, den dieses Wort bei Schiller nicht hat. Sie will gewissermaßen vorläufig eine Abrechnung über den Wert des geschichtlichen Verlaufes geben, die dann durch Gott beim letzten Weltgericht endgültig erfolgen soll.

Uns interessiert sodann weiter, was allen diesen geschichtsphilosophischen Versuchen schließlich den Boden entzogen hat. Es ist zum großen Teil die beim Beginn der modernen Welt erfolgte Umwandlung in den Vorstellungen vom Kosmos, jene Umwandlung, die deswegen auch heute noch von Bedeutung ist, weil sie im Prinzip das Weltbild schuf, in dem wir das definitive, jedenfalls das bis jetzt allein wissenschaftlich haltbare sehen müssen. Entscheidend ist dabei, wie besonders Riehl dargestellt hat, nicht so sehr die Vertauschung des geozentrischen Standpunktes mit dem heliozentrischen, denn mit der veränderten Lage der Erde innerhalb der Weltkugel hätte sich wohl ein Kompromiß schließen lassen. Entscheidend ist vielmehr die Zerstörung des Gedankens an einen geschlossenen, übersehbaren Kosmos überhaupt. Giordano Brunos Lehre von der Unendlichkeit der Welt war es, an der jede Geschichtsphilosophie,

die „Weltgeschichte“ im strengen Sinne des Wortes sein wollte, scheitern mußte. Von dem zeitlich und räumlich Grenzenlosen gibt es nur noch Gesetzeswissenschaft, und der Ausdruck Weltgeschichte verliert so für alle Zeiten seine eigentliche Bedeutung. Damit wird zugleich der Begriff eines historischen Ganzen überhaupt zum Problem, und es scheint sich zunächst kein Weg zur Lösung zu bieten. Auch die Geschichte der menschlichen „Welt“ ist nicht mehr jene in ihrer Individualität notwendig auf den absoluten Wert bezogene Einheit. Ihr Schauplatz, die Erde, hat im unendlichen All ihre Bedeutung verloren. Sie ist zum gleichgültigen Gattungsexemplar geworden, und ebenso gleichgültig wird unter gesetzeswissenschaftlichen Perspektiven alles Einmalige und Besondere, das sich auf ihr abspielt. Es ist wichtig, hervorzuheben, daß alle diese Wandlungen im Prinzip bereits durch die Lehren von Kopernikus und Giordano Bruno gegeben sind und nicht etwa erst, wie viele meinen, durch die moderne Biologie. Die Deszendenztheorie ist für die Spezialwissenschaft gewiß von außerordentlichem Wert. Daß sie keine positiven philosophischen Prinzipien für eine geschichtliche Betrachtung zu liefern vermag, wurde bereits gezeigt, und wir müssen jetzt hinzufügen, daß sie nicht einmal mehr wesentliche Bestandteile der alten Geschichtsphilosophie zu zerstören vorfindet, wenigstens für den nicht, der auch nur den Gedanken der zeitlichen Unbegrenztheit der Welt zu Ende gedacht hat. Unter den Naturwissenschaften ist also wirklich bedeutsam für Weltanschauungsfragen nicht die Biologie, sondern die Astronomie gewesen, und auch diese hat, wenigstens für die geschichtsphilosophischen Probleme, lediglich eine negative Bedeutung gehabt.

Ja, wir können sagen, daß der entscheidende Schritt für die neue und positive Wendung in der Behandlung der geschichtsphilosophischen Probleme bereits getan war, ehe die entwicklungsgeschichtliche Biologie es auch nur zu ihren ersten Ansätzen gebracht hatte, denn diese Wendung ging, wie überall, wo es sich um die letzten Grundlagen unseres philosophischen Denkens handelt, von Kant aus, den man heute wunderlicherweise durch den Darwinismus glaubt widerlegen zu können, und zwar von der ganz eigenartigen Leistung, die in der Verknüpfung der erkenntnistheoretischen mit den ethischen Problemen steckt. Seine Erkenntnistheorie hat Kant selbst mit der Tat des Kopernikus verglichen, und wir können diesen Vergleich noch in einer

anderen Richtung verfolgen. Der transzendentale Idealismus bedeutete nämlich gerade wegen des „kopernikanischen Standpunktes“ eine Umkehr auf dem Wege, den die Philosophie auf Grund des neuen Weltbildes der Astronomie glaubte einschlagen zu müssen. Aber, und das ist das Entscheidende, eine Umkehr, welche das neue Weltbild selbst gänzlich unangetastet läßt und es trotzdem ermöglicht, die alten Probleme wieder aufzunehmen. Durch Kant wird der Mensch, unter voller Anerkennung der modernen Naturwissenschaft, wieder in den „Mittelpunkt“ der Welt gestellt. Freilich, nicht räumlich, aber in einer für die Probleme der Geschichtsphilosophie noch viel bedeutsameren Weise. Es „dreht sich“ jetzt wieder alles um das Subjekt. Die „Natur“ ist nicht die absolute Wirklichkeit, sondern ihrem allgemeinen Wesen nach durch subjektive Auffassungsformen bestimmt, und gerade das „unendliche“ Weltall ist nichts anderes als eine „Idee“ des Subjekts, der Gedanke einer ihm notwendig gestellten und zugleich unlösbaren Aufgabe. Durch diesen „Subjektivismus“ sind die Fundamente der empirischen Naturwissenschaft nicht etwa angetastet, sondern nur noch mehr befestigt, die Fundamente des Naturalismus als Weltanschauung, der jeden Sinn des Historischen leugnet, dagegen völlig untergraben. Und diese Zerstörungsarbeit, welche zunächst die Hindernisse für die Auffassung eines Seins als Geschichte hinwegräumt, wird dadurch um so bedeutsamer, daß sich, infolge der engen Verbindung der Erkenntnistheorie mit der Ethik, daran sofort die Grundlegung für einen positiven geschichtsphilosophischen Aufbau anschließt. Der Mensch steht nicht nur mit seiner theoretischen Vernunft im Zentrum der „Natur“, sondern er erfaßt sich mit seiner praktischen Vernunft zugleich unmittelbar als das, was dem Kulturleben einen objektiven Sinn gibt, nämlich als pflichtbewußte, autonome, „freie“ Persönlichkeit, und diese praktische Vernunft hat den Primat. Was will dem gegenüber die Tatsache noch bedeuten, daß der Schauplatz der Geschichte räumlich und zeitlich ein verschwindend kleines Teilchen an irgend einem gleichgültigen Punkte des Weltganzen ist? Für das theoretisch und praktisch „Gesetze“ gebende, autonome Subjekt sind diese räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bei der Behandlung von Wertfragen jetzt vollständig gleichgültig geworden. Der autonome Mensch läßt der Wissenschaft, die das alte Weltbild zerstört hat, bei der Erforschung

der „Natur", mit Einschluß des psychischen Lebens, jede beliebige Freiheit. Doch nie wird er zugeben, daß diese Wissenschaft vom Sein der Dinge irgend etwas über Wert oder Unwert, über Sinn oder Sinnlosigkeit des Weltlaufes mitzureden habe, denn er ist sich als praktische Vernunft seiner „Freiheit" als des wahren Sinnes der Welt und ihrer Geschichte absolut gewiß.

Kant selbst hat ein System der Geschichtsphilosophie nicht geschaffen, aber auf dem Boden seines Denkens ist eines nach dem anderen emporgewachsen, und hierin haben wir gewiß nicht eine unwesentliche Wirkung zu sehen. Der einmalige Verlauf der Menschheitsentwicklung konnte nun mit Hilfe der absoluten Wertbegriffe von Vernunft und Freiheit wieder als Einheit aufgefaßt und in seinen verschiedenen Stadien so gegliedert werden, daß man jede Stufe an dem maß, was sie in ihrer Eigenart zur Realisierung des Weltsinnes beigetragen hat. Diese Möglichkeit, zum geschichtlichen Leben wieder ein positives Verhältnis zu gewinnen, das ist es, was der Philosophie des deutschen Idealismus ihre überragende und für absehbare Zeit unvergängliche Bedeutung verleiht. Eine Philosophie, die hierzu im Prinzip unfähig ist, mag für spezielle Probleme Bedeutendes leisten, eine den Kulturmenschen befriedigende, wirklich umfassende Weltanschauung wird sie niemals zu stande bringen, und am wenigsten darf sie Anspruch darauf erheben, über die Philosophie des deutschen Idealismus fortgeschritten zu sein. Von dem Gedanken beherrscht, der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sei der, daß sie alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, hat nicht nur Fichte zum erstenmal nach Kant die „Weltgeschichte" philosophisch als einheitliches Ganzes konstruiert, sondern auch Hegel hat vom Begriff der Freiheit aus sein geschichtsphilosophisches System entworfen, das viel mehr umfaßt als die aus seinem Nachlaß herausgegebenen „Vorlesungen", und er hat damit zugleich den heute vielfach noch nicht verstandenen Höhepunkt dieser Art der geschichtsphilosophischen Betrachtung erreicht. Auf den Inhalt seines Systems können wir hier nicht eingehen. Es kommt auch nicht darauf an, die Unterschiede hervorzuheben, welche die Freiheitsbegriffe Kants, Fichtes und Hegels voneinander trennen. Nur das ist hier wichtig, daß die Philosophie des deutschen Idealismus überhaupt einen unbedingten Wertbegriff fand, der es ihr ermöglichte, das Ganze des geschichtlichen Verlaufes in der angegebenen Weise philosophisch zu behandeln, daß dieser Wertbegriff zugleich formal genug war, um zum Beziehungspunkte für die Universalgeschichte zu dienen, wie das besonders bei Hegel in großartiger Weise zum Ausdruck kommt, und daß dabei endlich Voraussetzungen von der Art, wie die durch die moderne Naturwissenschaft zerstörte Geschichtsphilosophie sie gemacht hatte, im Prinzip gar nicht mehr gebraucht wurden. Für die Geschichtsphilosophie unserer Zeit ergibt sich daraus die Frage, ob es möglich ist, auf dem Boden des durch Kant begründeten Idealismus und unter voller Anerkennung aller Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, zunächst einen Wertgesichtspunkt zu finden, von dem aus sich die Universalgeschichte philosophisch behandeln läßt, und dann zu einer Geschichtsphilosophie zu kommen, die mit Berücksichtigung des historischen Wissens unserer Zeit, bei aller inhaltlichen Verschiedenheit, im Prinzip doch dieselbe formale Struktur zeigen würde, wie die geschichtsphilosophischen Systeme Fichtes und Hegels.

Aber hiermit scheint, gerade wegen der Erinnerung an diese Denker, das Problem einer philosophischen Behandlung des historischen Universums doch noch nicht genügend klargestellt zu sein. Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist nämlich zwar unabhängig von den Lehren der Naturwissenschaft, dafür jedoch um so abhängiger von Voraussetzungen über das der geschichtlichen „Erscheinungswelt" zugrunde liegende metaphysische Wesen. Schon Kants Freiheitslehre hängt zusammen mit seinem metaphysischen Begriff eines intelligiblen Charakters, und vollends deutlich ist es bei Hegel, wie sehr seine Geschichtsphilosophie metaphysisch begründet ist. Läßt sich die Geschichtsphilosophie von der Metaphysik loslösen, oder setzt sie immer zwei Arten des Seins voraus, eine Welt der Erscheinungen, in der sich die historischen Ereignisse abspielen, und eine Welt der wahren, jenseits der Erscheinungen liegenden Realität, auf welche die historischen Ereignisse bezogen werden müssen, wenn sie sich zu einer einheitlichen und gegliederten Entwicklung zusammenschließen sollen? Damit scheinen wir erst an den entscheidenden Punkt gekommen zu sein, und wegen des Zusammenhanges, den die verschiedenen geschichtsphilosophischen Probleme untereinander haben, reicht die Bedeutung dieser Frage noch weiter zurück. Wir fanden

daß die Deutung des allgemeinen Sinnes der Geschichte die Idee eines Systems unbedingter Werte voraussetzt, an dem die empirisch allgemeinen Kulturwerte gemessen werden können. Wird nicht dieses System nur dann wirklich begründet sein, wenn man es, sozusagen, metaphysisch verankert hat und dadurch gewiß sein kann, daß das geschichtliche Sein in seinem metaphysischen Grunde auch angelegt ist zur Realisierung dessen, was sein soll? Ja, auch für die empirische Geschichtswissenschaft scheinen metaphysische Voraussetzungen unentbehrlich zu sein. Es gibt Denker, denen die Geschichte als etwas „Gespenstisches" erscheint, solange ihre Objekte, insbesondere die geschichtlichen Persönlichkeiten, lediglich als immanente Wirklichkeiten betrachtet werden. Wesenhafte, metaphysische Seelen sollen es sein, die auf dem geschichtlichen Schauplatz tätig sind, und wir müssen sie uns gewissermaßen eingebettet denken können in einen über die Einzelseelen hinausragenden, großen „geistigen" Zusammenhang, von dem die bloße Erfahrung nichts weiß, der aber der Träger der unbedingten Werte ist, und ohne den daher alle Geschichte ein sinnloses Durcheinander bilden würde, dessen Erforschung keine Bedeutung hat.

Es ist notwendig, die Stellungnahme auch zu diesen Problemen wenigstens anzudeuten, und wir beginnen mit der Frage nach den metaphysischen Voraussetzungen, welche auch die empirische Geschichtswissenschaft nicht soll entbehren können, weil so allein sich die Frage nach der Notwendigkeit metaphysischer Annahmen für die Erforschung des Sinnes der Geschichte und für die philosophische Behandlung der Universalgeschichte beantworten läßt.

Zunächst ist unbedingt zuzugeben, daß viele Historiker einen Glauben haben, der, wenn man ihn begrifflich formulieren wollte, einen metaphysischen Charakter annehmen würde, und ebenso steht fest, daß dieser Glaube mit dazu beiträgt, ihnen die Erforschung des geschichtlichen Lebens als wahrhaft bedeutsam erscheinen zu lassen. Auch hier kann wieder auf Ranke verwiesen werden, der die großen Tendenzen der Geschichte als Gedanken Gottes bezeichnet, durch die sich der göttliche Weltplan verwirklicht, und bei anderen Historikern würde sich ebenfalls zeigen lassen, daß sie überempirische Voraussetzungen machen. Davon sind insbesondere diejenigen gewiß nicht frei, die „Entwicklungsgesetze" für alles geschichtliche Leben gefunden zu haben meinen, denn bei ihnen nimmt der Glaube unter dem Einfluß der Mode zwar ein naturalistisches Gewand an und wird zum Glauben an Gesetzesbegriffe als wirkende Kräfte, hört aber darum nicht auf, metaphysisch zu sein. Man kann auch das Problem, welches in einem solchen Glauben, wie in dem von Ranke geäußerten, steckt, nicht damit abweisen, daß man erklärt, das alles stehe außerhalb der Wissenschaft und übe auf sie nicht den geringsten Einfluß, denn diese Meinung ist nur in dem Sinne richtig, daß der Glaube, wie Ranke von seiner Ideenlehre sagt, Einzelheiten des geschichtlichen Lebens nirgends einen Zwang antut. Im übrigen aber gehört auch er zu den Voraussetzungen des geschichtlichen Forschens insofern, als in ihm die Überzeugung steckt, es sei mehr als eine willkürliche Annahme, wenn wir dem geschichtlichen Leben überhaupt eine „objektive" Bedeutung beilegen.

Damit ist jedoch andererseits noch nicht gesagt, daß gerade das in dem Glauben steckende metaphysische Moment dabei wichtig ist. Der Historiker wird als Historiker jedenfalls gut tun, es bei seinem Glauben als einem bloßen Glauben bewenden zu lassen und sich vor dem Hineinziehen jeder wissenschaftlich formulierten Metaphysik in seine Untersuchungen zu hüten. Er käme sonst auf den Boden der angedeuteten Theorie von zwei Seinsarten und geriete sofort in die größten Schwierigkeiten, wenn er irgend etwas über das Verhältnis der allein in der Erfahrungswelt sich abspielenden geschichtlichen Ereignisse zur transzendenten Wirklichkeit aussagen sollte. Ja, schon der Gedanke, daß die geschichtlichen Ereignisse bloße „Erscheinungen" eines dahinter liegenden metaphysischen Seins sind, ist nicht etwa geeignet, dem Historiker ihre Erforschung bedeutsamer erscheinen zu lassen, sondern muß ihm im Gegenteil jede Freude an seiner Arbeit verderben. Dem Mann der Naturwissenschaften mag es vielleicht gleichgültig sein, ob seine Gegenstände Erscheinungen oder absolute Realitäten sind. Sie kommen ja nur als Gattungsexemplare für ihn in Betracht, und die allgemeinen Begriffe, die gesucht werden, behalten auf jeden Fall ihre Geltung. Die Ereignisse dagegen, die mit Rücksicht auf ihre Individualität wesentlich sind, verlieren ihre Bedeutung, wenn sie nicht als Realitäten angesehen werden dürfen, und wenn nicht in dem der Wissenschaft unmittelbar zugänglichen Sein sich auch die Werte verwirklichen, auf welche der Historiker

seine Objekte bezieht. Das Bedürfnis nach einer hinter ihnen steckenden wahren Realität verdankt daher niemals einem geschichtswissenschaftlichen Interesse seine Entstehung. Es ist vielmehr zurückzuführen auf die Wirkungen jener sonderbaren „Erkenntnistheorie", welche die Erfahrungswelt zum bloßen Scheine, zum Majaschleier macht und behauptet, daß ihre Anerkennung als Realität zum Somnambulismus oder, wie man neuerdings sagt, zum Illusionismus führe. Dem Denken, das nicht in dieser oder ähnlicher Weise verbildet ist, kann das unmittelbar gegebene Leben niemals als ein Traum oder ein Gespenst gelten, und jedenfalls hat sich der empirische Historiker an die Welt zu halten, die seiner Erfahrung zugänglich ist. Er darf in ihr die einzige Realität sehen, die ihn als Historiker kümmert, und die Frage nach ihrem metaphysischen „Hintergrund" auf sich beruhen lassen.

Dürfen wir aber bei einem System von Werten als dem letzten auch dann stehen bleiben, wenn wir nach den Prinzipien der Geschichte suchen und ihren Sinn deuten? Oder schließt die Annahme einer unbedingten Geltung dieser Werte nicht die Annahme einer transzendenten Realität ein, und entsteht daraus für die Philosophie, die solche Fragen doch nicht in suspenso lassen darf, nicht die Aufgabe, das Verhältnis der Werte zu dieser metaphysischen Welt zu bestimmen?

Es ist auch hier zuzugeben, daß die Voraussetzung einer unbedingten Geltung von Werten uns aus der immanenten Welt hinaus und demnach ins Transzendente führt, und es muß deshalb, damit nichts verschleiert bleibt, einer rein immanenten Philosophie gegenüber in der Tat die Geltung transzendenter Werte behauptet werden. Aber es ist doch sehr wenig geleistet, wenn man nun glaubt, noch weiter gehen zu müssen, und erklärt, daß diese Werte auch auf irgend ein transzendentes Sein hindeuten. Erstens kann man mehr als ein solches ganz unbestimmtes Hindeuten mit gutem wissenschaftlichen Gewissen nicht aussagen, und ferner muß jeder Versuch, die transzendente Realität näher zu bestimmen, sein Material entweder der immanenten Realität entnehmen oder bei reinen Negationen stehen bleiben. Daß aber über das Verhältnis einer ganz unbestimmten oder rein negativ bestimmten Realität zur immanenten Welt nichts wissenschaftlich Greifbares ausgesagt werden kann, bedarf keines Nachweises. Die transzendente Realität bleibt also

auch für die Geschichtsphilosophie als Prinzipienlehre ein vollkommen leerer und unfruchtbarer Begriff. Diese Disziplin hat daher genug getan, wenn sie sich dies klar macht, und sich mit dem Streben nach der Aufstellung eines Systems unbedingter Werte begnügt. Man wende nicht ein, daß der Begriff des transzendenten Sollens, der dabei vorausgesetzt wird, mit denselben Argumenten als leer und unfruchtbar erwiesen werden könne, wie der Begriff des transzendenten Seins. Zwar kann man nicht anders bestimmen, was ein transzendentes Sollen bedeutet, als daß man sagt, es handele sich dabei um Werte von übergeschichtlicher, zeitloser, unbedingter Geltung, und gewiß ist also auch hier der Begriff insofern lediglich vermittels der Negation gewonnen, als wir vom bedingten Wert ausgehen und ihm die Bedingtheit absprechen. Der dadurch entstehende Begriff aber hat eine ganz andere Bedeutung als diejenige, die entsteht, wenn wir, um den Begriff des transzendenten Seins zu gewinnen, vom Begriff des immanenten Seins ausgehen und dann seine Immanenz negieren. Dem Sein nehmen wir mit dieser Negation jeden Inhalt, dem Sollen dagegen lassen wir seinen Inhalt und nehmen ihm nur eine Beschränkung, die es an der vollen Entfaltung einer in ihm steckenden Tendenz, zu gelten, hindert. Man kann sich diesen Unterschied von transzendentem Sein und transzendentem Sollen vielleicht an nichts anderem besser klar machen, als wieder an dem Kantischen Begriff der Idee. Kant wandelt hier ebenfalls den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um und stellt dadurch sowohl das Recht als auch das Unrecht einer nach dem Unbedingten strebenden Wissenschaft fest. Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen, und gerade die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft hat keinen Grund, die Hindeutung der transzendenten Werte auf ein transzendentes Sein weiter zu verfolgen. Es sind eben nur Werte, die sie als Prinzipien des historischen Lebens findet, und allein auf die Geltung der Werte als Werte kommt es ihr an. Ferner muß diese unbedingte Geltung schon feststehen, ehe auch nur von einer Hindeutung auf eine transzendente Realität gesprochen werden kann, d. h. es muß das für die historische Prinzipienlehre allein bedeutsame Problem bereits gelöst sein, bevor das Problem einer transzendenten Realität überhaupt auftaucht. Deshalb kann auch die

Geschichtsphilosophie, soweit sie es mit den Prinzipien des historischen Lebens zu tun hat, die metaphysischen Probleme ebenso in suspenso lassen, wie die empirische Geschichtswissenschaft, denn diese Probleme gehören jedenfalls nicht in diesen Teil der Philosophie.

Wie aber steht es endlich mit der philosophischen Universalgeschichte, falls wir gezwungen sein sollten, gegenüber der Frage nach einer transzendenten Realität und nach ihrem Verhältnis zum immanenten Sein bei einem non liquet stehen zu bleiben, oder gar den Gedanken an eine metaphysische Wirklichkeit überhaupt abzulehnen? Verliert die systematische philosophische Darstellung des historischen Universums, welche sich nicht auf die Werte beschränkt, sondern sie ausdrücklich mit dem Inhalt des geschichtlichen Seins selbst in Verbindung bringt, nicht jeden Sinn, wenn sie ihre Werte gewissermaßen nur von außen an das historische Leben heranträgt und gar keine Voraussetzung darüber machen darf, ob und wie das immanente geschichtliche Sein nicht nur durch die Wertbeziehung, sondern auch real mit seinem Ziele der Wertverwirklichung zusammenhängt? Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier vor einem ungemein schwierigen Problem stehen, und daß die metaphysischen Bestrebungen unserer Zeit, wie sie besonders in den Werken Euckens zum Ausdruck kommen, unter diesem Gesichtspunkt auch für die Geschichtsphilosophie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewinnen. Zwar kann auch in diesem Zusammenhange nicht zugegeben werden, daß die Erfahrungswelt deshalb eines metaphysischen Unterbaues bedürfe, weil sonst die Welt sozusagen nicht real genug sei und etwas Gespenstisches bekomme. Denn wenn wir im unmittelbaren Erleben nicht genug Realität zu erfassen vermögen, so wird kein in abstrakten Begriffen sich bewegendes Denken diese Lücke ausfüllen. Aber, so kann man in der Tat fragen, setzt die notwendige Beziehung der geschichtlichen Realität auf unbedingte Werte nicht ein übergreifendes Band zwischen Sein und Sollen voraus, und damit zugleich eine Art von Realität, die wir als immanent nicht mehr auffassen können? Hier scheint der Gedanke einer metaphysischen Wirklichkeit unvermeidlich, und daher die Geschichtsphilosophie in der Weise mit der Metaphysik verknüpft, wie dies z. B. bei Hegel zum Ausdruck kommt.

Aber, werden wir vielleicht nicht auch hier sagen müssen, daß durch den bloßen Gedanken einer Hindeutung auf eine metaphysische Verbindung der Werte mit der empirischen Wirklichkeit zugleich alles erschöpft ist, was die Wissenschaft dabei zu denken vermag, und daß es auch vollkommen genügt, wenn wir nur überhaupt irgend eine, nicht weiter bestimmbare, notwendige Beziehung der Wirklichkeit auf die Werte annehmen? Sehen wir uns daraufhin z. B. wieder Hegels Geschichtsphilosophie an, so werden wir finden, daß darin die Metaphysik bei der Ausführung aller Einzelheiten nur eine ganz geringe Rolle spielt. Für die Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums kommt es doch eigentlich nur auf den Begriff der Freiheit als Wertbegriff an und auf die ganz allgemeine Überzeugung, daß die Entwicklung zur Freiheit im Wesen der Welt selbst irgendwie angelegt ist. Darin aber stecken nur die beiden genannten Voraussetzungen eines absoluten Wertes und dessen notwendiger Beziehung auf die geschichtliche Wirklichkeit überhaupt. Im übrigen bewegt sich Hegels Geschichtsphilosophie in lauter Begriffen, die aus dem immanenten geschichtlichen Leben stammen und auf dieses immanente Leben allein bezogen werden. Wird es sich nicht ebenso in allen geschichtsphilosophischen Versuchen verhalten, welche die Form einer Universalgeschichte haben, ja, müssen wir nicht sagen, daß auch für den Geschichtsphilosophen ein Mehr an Metaphysik nicht nur nicht erforderlich ist, sondern geradezu verderblich werden wird? Für ihn ist, ebenso wie für den empirischen Historiker, die Entwicklung der Kultur in der immanenten, räumlich-zeitlichen Welt das, was ihn interessiert. Wird also diese immanente Welt durch eine Metaphysik zu einer Realität zweiten Grades herabgesetzt, und dann die wahre Realität, in der die höchsten Werte mit dem höchsten Sein zusammenfallen, als zeitlos und raumlos gedacht, so verliert sofort auch unter geschichtsphilosophischen, ebenso wie unter empirisch-geschichtlichen Gesichtspunkten, die räumlich-zeitliche, einmalige und individuelle Entwicklung ihren Sinn. Wozu jener ganze Prozeß des Ringens und Kämpfens der Menschheit, der im Laufe der Jahrtausende doch nur annäherungsweise und unvollkommen das zu verwirklichen vermag, was im tiefsten Wesen der Welt ewig real ist? Dürfen wir in der Zeit nur einen Faden im Gewebe des Majaschleiers sehen, dann gibt es keine positive Geschichtsphilosophie mehr. Dann besteht ihre Aufgabe allein darin, alles Historische, weil es notwendig in der Zeit verläuft, in seiner Nichtigkeit zu durchschauen und der

Geschichte mit Schopenhauer jeden Sinn abzusprechen. Es muß also jedenfalls gerade das Zeitliche an der Welt absolut real sein, wenn es nicht nur empirische Geschichtswissenschaft, sondern auch Philosophie der Geschichte geben soll.

Aber — so könnte man schließlich noch fragen — darf man denn nicht vielleicht dem Zeitlichen auch eine metaphysische Realität beilegen, und ist das transzendente Sein notwendig zeitlos zu denken, wenn es überhaupt gedacht werden soll? Hier scheint sich noch ein letzter Weg zu eröffnen, auf dem Geschichtsphilosophie und Metaphysik miteinander zu vereinigen sind. Doch es scheint nur so, denn es wird durch die Annahme einer metaphysischen Realität des Zeitlichen der eigentliche Nerv des metaphysischen Denkens in der Geschichtsphilosophie durchschnitten. Das, was allein uns die Hindeutung auf ein transzendentes Wesen der Welt gab, war ja die Überzeugung von der transzendenten Geltung der Werte und die Forderung ihrer realen Verknüpfung mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Transzendenz des Wertes bedeutet aber gerade seine zeitlose Geltung, und nur eine zeitlose Realität also könnte der metaphysische Träger zeitloser Werte sein, niemals aber kann man, um eine notwendige Verbindung der geschichtlichen Entwicklung mit den zeitlosen Werten herzustellen, die Geltung der Werte auf ein in der Zeit ablaufendes metaphysisches Sein gründen. Eine Metaphysik, die Basis der Geschichtsphilosophie sein will, gerät also, sobald sie nach irgend einer anderen begrifflichen Formulierung ihrer transzendenten Voraussetzungen strebt, als sie in dem Begriff des transzendenten Sollens enthalten ist, in die größten Schwierigkeiten. Wir bedürfen des Zeitlosen, um dem zeitlichen geschichtlichen Verlauf einen objektiven Sinn abzugewinnen. Sobald wir aber dies Zeitlose als metaphysische Realität setzen und damit dem geschichtlichen Verlauf die wahre Realität nehmen, vernichten wir jeden Sinn der Geschichte und jede Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung. Gibt es einen Weg, um diesem Zirkel zu entfliehen, oder muß an ihm nicht jede Geschichtsmetaphysik scheitern? Sind wir daher nicht genötigt, auch bei der philosophischen Behandlung der Universalgeschichte in den zeitlosen Werten und ihrer notwendigen, aber wissenschaftlich unbestimmbaren Beziehung auf die zeitliche Realität die letzten Voraussetzungen zu sehen, bei denen wir stehen zu bleiben haben?

Falls diese Frage bejaht werden müßte — und wir sehen bisher wenigstens keinen Weg, sie zu verneinen — würden sich die Aufgaben der Geschichtsphilosophie, die zuerst in drei verschiedene Disziplinen zu zerfallen schien, durchaus einheitlich gestalten. Der Philosophie bleibt, nachdem sie das ganze Gebiet des empirischen Seins den Spezialwissenschaften zur Erforschung überlassen und auf eine Erfassung des metaphysischen Wesens der Welt verzichten muß, das Reich der Werte als ihr eigentliches Gebiet. Sie hat diese Werte als Werte zu behandeln, nach ihrer Geltung zu fragen und in die teleologischen Wertzusammenhänge einzudringen. Eines der Wertgebiete ist das der Wissenschaft, insofern diese nach der Verwirklichung der Warheitswerte strebt, und die Geschichtsphilosophie hat es daher zunächst mit dem Wesen der Geschichtswissenschaft zu tun. Sie begreift sie als die individualisierende Darstellung der einmaligen Entwicklung der Kultur, d. h. des mit Rücksicht auf die Kulturwerte in seiner Individualität bedeutungsvollen Seins und Geschehens. Daraus ergibt sich dann, daß die Prinzipien des geschichtlichen Lebens selbst Werte sind, und die Behandlung dieser Werte mit Rücksicht auf ihre Geltung wird deshalb die zweite Aufgabe der Geschichtsphilosophie, die jedoch schließlich mit der Aufgabe der Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt zusammenfällt. So stehen die beiden sich als notwendig ergebenden Untersuchungen in einem systematischen Zusammenhang, und diesem Zusammenhang ordnet sich endlich auch die dritte Gruppe von geschichtsphilosophischen Fragen ein. Sie wird den Abschluß des ganzen philosophischen Systems bilden, indem man versucht, zu zeigen, wie viel von den kritisch begründeten Werten im bisherigen Verlauf der Geschichte verwirklicht worden ist, und welches die großen Epochen dieser Wertverwirklichung waren, um so zu begreifen, wo wir heute in dem Entwicklungsgange stehen, und wo wir unsere Aufgabe für die Zukunft zu suchen haben. Immer also sind es Werte, mit denen die Geschichtsphilosophie, die von der Logik der Geschichte ausgeht, es zu tun hat. Zunächst die Werte, aus denen die Denkformen und Normen des empirisch-geschichtlichen Forschens sich herleiten lassen, sodann die Werte, welche als Prinzipien des geschichtlich-wesentlichen Materials die Geschichte selbst erst konstituieren, und endlich die Werte, deren allmähliche Verwirklichung sich im Lauf der Geschichte vollzieht.

Literatur.

Adler, M., Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. 1904.
Barth, P., Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 1897.
Below, G. v., Die neue historische Methode. 1898. (Hist. Zeitschrift Bd. 81.)
Bernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode. 3. Aufl. 1903.
Breysig, K., Aufgaben und Maßstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung. 1900.
Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. 1883.
— Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. 1894.
Dove, A., Aufsätze und Veröffentlichungen zur Kenntnis Rankes. (Ausgewählte Schriftchen. 1898.)
Droysen, J. G., Grundriß der Historik. 1868. 3. Aufl. 1882.
Eucken, R., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896.
Gottl, F., Die Grenzen der Geschichte. 1904.
Grotenfelt, A., Die Wertschätzung in der Geschichte. 1903.
Kistiakowski, Th., Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Lamprecht, K., Was ist Kulturgeschichte? 1896.
— Die kulturhistorische Methode. 1900.
Langlois et Seignobos, Introduction aux études historiques. 1899.
Lask, E., Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.
Lindner, Th., Geschichtsphilosophie. 1901. 2. Aufl. 1904.
Lorenz, O., Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. 1886 u. 1896.
Lotze, H., Mikrokosmos. III. 1864.
Medicus, F., Kant und Ranke. 1903. (Kantstudien Bd. VIII.)
Meyer, Ed., Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902.
Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie. I. 1900.
Naville, A., De la classification des sciences. 1888. 2. Aufl. 1901.
Nietzsche, F., Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1874.
Paul, H., Prinzipien der Sprachgeschichte. 1880. 3. Aufl. 1898.
Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
Rocholl, R., Die Philosophie der Geschichte. 1878.
Schuppe, W., Das System der Wissenschaften und das des Seienden. 1898. (Zeitschr. f. imman. Philos. Bd. III.)
Sigwart, Ch., Logik. II. 2. Aufl. 1893. 3. Aufl. 1904.
Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892.
Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896.

Troeltsch, E., Moderne Geschichtsphilosophie. 1903. (Theologische Rundschau.)
— Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904. (Kantstudien Bd. IX.)
Weber, M., Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904. (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. I.)
Windelband, W., Präludien. 1883. 2. Aufl. 1903.
— Naturwissenschaft und Geschichte. 1894.
Wundt, W., Logik der Geisteswissenschaften. 2. Aufl. 1895. (Logik II, 2.)
Xénopol, A. D., Les principes fondamentaux de l'histoire. 1899.

Hauptsächlich geschichtsphilosophische Fragen behandelt die seit 1900 in Paris erscheinende Zeitschrift: Revue de synthèse historique. Directeur: Henri Berr.

Ästhetik.

Von

Karl Groos.

Wer sich einen Überblick über die gegenwärtige Lage der Ästhetik zu verschaffen sucht, der muß nicht nur die Gegenstände ihrer Forschungsarbeit selbst, nämlich den ästhetischen Genuß und die künstlerische Produktion ins Auge fassen, sondern er wird auch die methodischen Gesichtspunkte zu erwägen haben, von denen aus die genannten Gegenstände wissenschaftlich untersucht werden. Ich beginne mit einer kurzen Erörterung der wichtigsten unter diesen Gesichtspunkten, um daran die Besprechung derjenigen methodologischen Streitfrage zu knüpfen, die für den gegenwärtigen Betrieb unserer Wissenschaft von vorherrschender Bedeutung ist.

I.

Es gibt eine metaphysische, eine kritische und eine psychologische Behandlung der ästhetischen Probleme. Die metaphysische bringt die ästhetischen Erscheinungen in Zusammenhang mit einer bestimmten Auffassung von dem Wesen der letzten Weltgründe und sucht sie aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Es ist einleuchtend, daß eine solche Behandlungsweise in einer Zeit, die selbst keine beherrschenden metaphysischen Systeme hervorgebracht hat, nicht so sehr im Vordergrunde stehen wird, wie es dem Bedürfnis, unsere wichtigsten Kulturerscheinungen in den Konnex einer philo-

sophischen Weltanschauung einzustellen, im grunde gemäß wäre. Am stärksten ist für die Gegenwart, wie mir scheint, die Wirkung der metaphysischen Ästhetik Schopenhauers geblieben, der bei der Erklärung des Schönen auf die Ideen als die Objektivationsstufen des Weltwillens, ja im Bereiche des musikalisch Schönen sogar auf diesen Willen selbst zurückgreift. Die Ästhetik v. Hartmanns verdankt dagegen ihren Einfluß wohl mehr dem empirischen Teil ihrer Untersuchungen als dem metaphysischen. Diese Vorliebe der Zeit für die empirische Forschung tritt charakteristisch in der „Ästhetik des Tragischen" von Volkelt hervor, einem Manne, der der spekulativen Philosophie im allgemeinen durchaus sympathisch gegenübersteht. Volkelt hat seinem Buche einen Schlußabschnitt hinzugefügt, der von der Metaphysik des Tragischen handelt; aber er betont ausdrücklich, daß er dabei das Tragische nicht mehr als eine ästhetische, sondern nur noch als eine metaphysische Kategorie in Betracht ziehe, während die ästhetische Untersuchung des Begriffes grundsätzlich auf dem Boden der empirischen Psychologie zu bleiben habe.

Die kritische Ästhetik, die durch Kant begründet wurde, wirkt in der Gegenwart seit der Erneuerung des Kantstudiums weiter und wird vermutlich in der nächsten Zeit noch mehr als bisher zur Geltung gelangen. Denn für die, wie ich glaube, im Wachsen begriffene Anzahl von Forschern, die ihren Beruf in der Anwendung der kritischen Methode auf die philosophischen Probleme unserer Zeit finden, ist der weitere Ausbau der Ästhetik im Sinne Kants die zentrale Aufgabe dieser Wissenschaft. Wenn man nun den „kritischen" Standpunkt mit wenigen Sätzen kennzeichnen soll, so verfährt man für unsere Zwecke wohl am besten in folgender Weise. Der kritische Philosoph findet in den verschiedenen Gebieten der ihn umgebenden geistigen Kultur Urteile vor, die den Anspruch erheben, allgemein und notwendig zu gelten. Sein richterliches Amt besteht nun darin, daß er solche Ansprüche auf ihre Berechtigung hin prüft. Die Gesetze aber, nach denen er über ihren Rechtsanspruch entscheidet, sind die ursprünglichen Gesetze des Bewußtseins. — Zuerst treten ihm die Urteile der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft entgegen; er konstatiert, daß sie in ihrem Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung berechtigt sind, soweit sie aus den obersten Voraus-

setzungen des theoretischen Bewußtseins abgeleitet werden können. Dann erscheinen die sittlichen Urteile auf dem Plane; auch sie haben Geltung, sofern sie zurückzuführen sind auf ein Sittengesetz, das autonom der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft entspringt. Aber nicht nur aus dem Gebiete der Wissenschaft und des sittlichen Lebens, auch aus dem dritten unter den großen Kulturgebieten, dem Reiche des Schönen, erheben sich Urteile, die vor den Richterstuhl des kritischen Philosophen geladen werden. Ist der Anspruch des ästhetischen Urteils auf Allgemeinheit und Notwendigkeit berechtigt? Kant entscheidet, daß er insofern berechtigt ist, als das Wohlgefallen, das in dem ästhetischen Urteil festgestellt wird, auf einer Einhelligkeit in dem freien Spiele derselben Erkenntnisvermögen beruht, die auch zum gewöhnlichen Verstandesgebrauch nötig sind, den man bei jedermann voraussetzen darf.

Hiernach würde die Eigenart der kritischen Ästhetik in erster Linie darin bestehen, daß sie das ästhetische Werturteil und von da aus die ästhetischen Werte überhaupt auf ihre Berechtigung hin prüft, indem sie die Gründe dafür in den obersten Bedingungen des Bewußtseins sucht. Eine selbständige und tiefdringende Erneuerung der Theorie Kants hat H. Cohen in seinem Werke „Kants Begründung der Ästhetik“ (1889) vollzogen. Arbeiten von Kühnemann und Erörterungen von Natorp gehören derselben Richtung an. Und 1901 erschien die „Allgemeine Ästhetik“ von Jonas Cohn, der die Ästhetik zu den Wertwissenschaften zählt und die Aufgabe solcher Wissenschaften darin erblickt, die Werte „in bezug auf die Berechtigung ihres Anspruches“ zu untersuchen (vgl. J. Cohn, „Psychologische oder kritische Begründung der Ästhetik“, Arch. f. syst. Philos. 1904, S. 136).

Die psychologische Behandlung der Ästhetik ist gegenwärtig unbestreitbar im Besitze der Vorherrschaft. Wenn Külpe in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (3. Aufl. 1903, S. 96) zu dem Ergebnis gelangt, daß die Ästhetik als eine „Psychologie des ästhetischen Genusses und des künstlerischen Schaffens“ anzusehen sei, so spricht er damit die Meinung der überwiegenden Mehrheit unter den modernen Vertretern der Philosophie aus. Die psychologische Ästhetik ist bestrebt, die ästhetischen Seelenzustände zu analysieren, zu klassifizieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens zu

erklären. Ihr ursprünglichstes und wichtigstes Untersuchungsgebiet ist in dem Genießen und Schaffen des erwachsenen Kulturmenschen gegeben. Daneben wendet sich das Interesse der vergleichenden und genetisch erklärenden Psychologie besonders den Anfängen der künstlerischen Produktion bei dem Individuum und in der Gattung zu. Ein Teil der hierher gehörenden wichtigeren Arbeiten wird im weiteren Verlaufe der Darstellung angeführt werden.

— Wo sich verschiedene Methoden um ein Wissensgebiet bemühen, da pflegt es nicht an Streitfragen und Mißverständnissen zu fehlen. So ist es auch hier. Ich beschränke mich auf ein einziges Problem, das mir als das wichtigste erscheint. Die rein psychologische Behandlung der Ästhetik, die gegenwärtig, wie schon bemerkt wurde, beherrschend im Vordergrunde steht, wird — besonders von den Anhängern der kritischen Ästhetik — mit beachtenswerten Gründen angegriffen. Man findet, daß die Psychologie den Aufbau der Ästhetik nur vorbereiten, nicht ausführen könne und wirft ihr vor, diese Tatsache dadurch zu verschleiern, daß sie Gesichtspunkte in ihre Betrachtung einmenge, die für sie gar nicht erreichbar seien.

Will man sich über diese methodologische Streitfrage, die dringend der weiteren Bearbeitung bedarf, klar werden, so wird man vor allem den Unterschied ins Auge zu fassen haben, der zwischen einem ästhetischen Werturteil (z. B. „die Peterskirche besitzt die schönste aller Kuppeln“) und dem psychischen Zustande des ästhetischen Wohlgefallens selbst besteht. Der Psychologe wird sich der Natur seiner Wissenschaft nach vor allem für den Zustand des Wohlgefallens, seine Eigenart und seine Ursachen interessieren; dagegen ist die kritische Ästhetik von dem ästhetischen Werturteil und der Frage nach seiner Berechtigung oder Geltung ausgegangen. — Wenn nun ihre Vertreter die Ansicht gewinnen, daß die Psychologie in Wertfragen keine Entscheidungen zu treffen vermöge, während die eigentliche Aufgabe der Ästhetik gerade in der Herbeiführung solcher Entscheidungen zu suchen sei, so gelangen sie leicht zu der schon angedeuteten Auffassung, wonach die ästhetische Arbeit des Psychologen nur den Charakter einer Vorbereitungstätigkeit besitzen würde, sodaß der Schein, als ob sie mehr als dieses zu leisten vermöge, auf die unberechtigte Einmengung von Gesichtspunkten zurückzu-

führen wäre, die ganz außerhalb des psychologischen Interessengebietes und Machtbereiches liegen.

Die Frage der Wertentscheidungen führt uns aber auf den Begriff der Normation, einen Terminus, an dem wir schon darum nicht vorbeigehen dürfen, weil er nicht eindeutig ist und infolgedessen eine Quelle von Mißverständnissen bildet. Das Wort „norma“ bedeutet bereits im alten Lateinischen mindestens zweierlei, nämlich einmal das „Winkelmaß“ und dann übertragen die Richtschnur und „Vorschrift“. Wir gewinnen daraus eine rein theoretische und eine praktische Bedeutung der „normativen“ Wissenschaft: sie hat es erstens mit der Gewinnung von Maßstäben für richtige Beurteilung und zweitens mit der Aufstellung von Forderungen (Vorschriften) auf Grund der so gewonnenen Beurteilungen zu tun. Man kann in der ästhetischen und erkenntnistheoretischen Literatur häufig Mißverständnissen begegnen, die dieser zu wenig geschiedenen Doppelbedeutung entspringen. Wir aber werden nun die These, daß die Psychologie in Wertfragen nichts zu entscheiden vermöge, genauer so formulieren können. Die Psychologie soll nach der Ansicht ihrer kritischen Gegner 1. nicht die Fähigkeit besitzen, Maßstäbe für gültige ästhetische Werturteile herzustellen; infolgedessen soll sie speziell außerstande sein, a) die Abgrenzung des Ästhetischen von dem, was nicht ästhetisch ist, zu vollziehen, b) innerhalb des Ästhetischen selbst Wertunterschiede zwischen dem höher und weniger hoch Stehenden zu begründen und c) den Wert des ganzen ästhetischen Gebietes für das Bewußtsein der Kulturmenschheit überhaupt festzulegen. Und sofern sie das nicht vermag, soll sie 2. auch nicht berechtigt sein, die Forderungen zu erheben, die aus den angedeuteten Wertentscheidungen abgeleitet werden können. — Ich möchte nun im folgenden einige Bemerkungen zu der hiermit entwickelten Streitfrage machen, die natürlich weit davon entfernt sind, den Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung zu erheben. Ich will dabei hauptsächlich vom Standpunkt des Psychologen aus sprechen und zwar so, daß ich nicht etwa die selbständige Bedeutung der Erkenntnistheorie in Zweifel ziehe (was mir durchaus fern liegt), sondern nur nachprüfe, wieweit etwa doch auch die Psychologie berechtigt sei, Wertentscheidungen zu treffen. Der bereits angeführte Aufsatz von J. Cohn, die Abhandlung von Witasek über „Wert und Schönheit“ (Archiv f. system. Philos., VIII, 1902) und der letzte Abschnitt in Volkelts „Ästhetischen Zeitfragen“ (1895) kann zur Orientierung über das Problem dienen.

Geht man von der allgemeinen Frage aus, ob die Psychologie sich darauf zu beschränken habe, die Erscheinungen, die als ästhetisch bezeichnet werden, ohne jede Rücksicht auf ihre Wertunterschiede, z. B. ohne jede Rücksicht darauf zu untersuchen, ob eine Kunstleistung als „besser“ oder „schlechter“, ein ästhetischer Genuß als „höher“ oder „niedriger“ bezeichnet werden müsse, so findet man, daß sich hier nicht nur Bejahung und Verneinung gegenüberstehen, sondern daß auch im Falle der Bejahung ganz entgegengesetzte Auffassungen hervortreten. Die einen bekennen sich zu der Ansicht, daß die Psychologie wegen dieser Beschränkung gar nicht selbst Ästhetik treiben, sondern nur Material für die eigentliche Ästhetik, die eben Wertwissenschaft sei, beschaffen könne. Die anderen sehen gerade in der „wertfreien“ Behandlung die einzige Möglichkeit, zu einer wissenschaftlichen Ästhetik zu gelangen. Zur letzteren Auffassung bekennen sich Taine, Scherer und von neueren Forschern besonders R. Eisler, der in seinen „Studien zur Werttheorie“ (1902) den Begriff des Schönen „absolut wertfrei“ so bestimmt: „schön ist, was irgend jemandem gefällt, bzw. zu irgend einer Zeit gefallen hat“ (S. 97). Dagegen würden die kritischen Ästhetiker in einer solchen Definition die Unzulänglichkeit der rein psychologischen Methode aufs Schlagendste erwiesen finden. Aber auch Volkelt ist dieser Meinung. Eine solche Ästhetik, sagt er, müßte ja alles Stümperhafte und Langweilige, alles Schrullenhafte und Verfaulte in den künstlerischen Leistungen nicht nur ebenso ausführlich analysieren wie das Reife, Interessante und Große, sondern es auch auf gleiche Linie mit diesem stellen, und er folgert daraus, daß sie dadurch zu einem Unding würde.

Das ist nun nach meiner Ansicht dann richtig, wenn eine derartige, alle Wertunterschiede ignorierende Untersuchung den Anspruch erheben würde, den Bedürfnissen der Ästhetik in jeder Hinsicht gerecht zu werden. Es wird aber betont werden müssen, daß es eine noch zu wenig bearbeitete und dabei äußerst wichtige Aufgabe der Psychologie ist, die große Verschiedenartigkeit im ästhetischen Verhalten gerade auch mit Rücksicht auf das, was vom Standpunkt der normgebenden

Ästhetik als minderwertig bezeichnet wird, zu untersuchen. Das, was der künstlerisch Ungebildete unter ästhetischem Genuß versteht, ist in vielen Fällen ein von dem Genusse des Kenners stark verschiedener Zustand, und neben der Psychologie des Genies ist auch die Psychologie der minder wertvollen künstlerischen Produktion von großem Interesse. Wenn es die Ästhetik im weitesten Sinne mit den an Wahrnehmungsakte geknüpften Erlebnissen zu tun hat, die durch ihren eigenen Inhalt gefallen, so wird sie die Aufgabe, sich ohne Rücksicht auf Wertunterschiede einen Überblick über die verschiedenen Zustände zu verschaffen, in denen ein solches Wohlgefallen tatsächlich hervortritt, nicht von der Hand weisen dürfen. Sie wird mit einem Worte das ästhetisch Wirksame unbekümmert darum, ob es auch ein ästhetisch Wertvolles ist, untersuchen müssen. In meinem Buche über die „Spiele der Menschen“ (1899) habe ich vielfach auf diese Aufgabe hingewiesen und sie in einzelnen Fragen der Lösung näher zu bringen gesucht (vgl. z. B. S. 215 f., 355). Solche Erörterungen sind gerade auch für eine Behandlungsweise, die Wertunterschiede machen möchte, eine unerläßliche Voraussetzung. Wer z. B. die Aufgaben der Kunst bestimmen will und dabei nur die Gesichtspunkte des Kenners in Anschlag bringt, der wird leicht Momente übersehen, die bei naiveren Formen des Kunstgenusses stärker hervortreten und von großer Bedeutung sind. Und wer das neuerdings so viel behandelte Thema der ästhetischen Erziehung, auf das ich hier nur im Vorübergehen hinweisen kann, erfolgreich bearbeiten will, der muß sich gleichfalls vor allem die Frage stellen, welche Arten des Genießens und welche Motive zur Produktion überhaupt existieren, ehe er klar und deutlich bestimmen kann, wo die ästhetische Pädagogik einzusetzen und welchen Zielen sie nachzustreben habe. In der Zeitschrift „La Plume“ (April 1903) habe ich in dieser Richtung einen Versuch veröffentlicht, den ich bald auf breiterer Grundlage wieder aufzunehmen beabsichtige.

Wenn aber dem Psychologen in der wertfreien Behandlung der ästhetischen Phänomene eine wichtige Aufgabe gestellt ist, die nur er in genügender Weise zu lösen vermag, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß seine Wissenschaft vollständig unfähig sei, mit ihren Mitteln den vorhin angegebenen Forderungen gerecht zu werden. Die erste dieser Forderungen

bezog sich auf die Abgrenzung dessen, was „ästhetisch“ ist, von dem Außerästhetischen. In dieser Hinsicht können wir auf unsere Unterscheidung von „ästhetisch wirksam“ und „ästhetisch wertvoll“ zurückgreifen. Was das ästhetisch Wirksame betrifft, so befindet sich die Psychologie hier durchaus auf vertrautem Boden. Sie ist als empirische Wissenschaft darauf angewiesen, von den Fällen auszugehen, wo der gewöhnliche Sprachgebrauch tatsächlich von einer ästhetischen Wirkung redet. Wenn sie nun diese Fälle genauer untersucht, die gemeinsamen Eigentümlichkeiten, die in ihnen enthalten sind, heraushebt, und unter ihnen wieder diejenigen, die einen kausalen Zusammenhang mit dem Eintreten der Wirkung aufweisen, besonders betont, so wird sie zu Begriffsbestimmungen und damit zu Abgrenzungen ihres Gebietes gelangen, die zwar vom gewöhnlichen Sprachgebrauche aus gewonnen, aber keineswegs einfach durch ihn festgelegt sind. So könnte z. B. ein Psychologe ohne jede Beziehung auf das Wertproblem zu dem Resultate gelangen, daß das sinnlich Angenehme bei dem bekanntlich der Sprachgebrauch ein gewisses Schwanken in der Anwendung des Prädikates „schön“ aufweist, wissenschaftlich nicht als schön zu bezeichnen sei, weil ihm wesentliche Merkmale fehlen, die sonst dem Schönen zugeschrieben werden. Oder er könnte in einer selbstgeschaffenen Terminologie zwischen einem Schönen im „engeren“ und „weiteren“ Sinne unterscheiden, das bloß Angenehme aber nur im weiteren Sinne als schön gelten lassen. In beiden Fällen würde er mittels der psychologischen Methoden zu selbständigen Grenzbestimmungen gelangen.

Erst wenn wir nach dem ästhetisch Wertvollen fragen, stoßen wir daher auf Schwierigkeiten. Hat die Psychologie die Fähigkeit, durch Angabe des „wahrhaft“ ästhetischen Genießens oder Produzierens innerhalb der mannigfaltigen Erscheinungen, die als ästhetische tatsächlich bezeichnet werden, eine Auslese zu treffen? Kann sie von sich aus bestimmen, was „höheren“ und was „niedrigeren“ ästhetischen Wert besitzt? Soviel ich sehe, muß die Lösung des Problems durch Besinnung auf den allgemeinen methodologischen Begriff der Psychologie gewonnen werden. Dieser wird nun neuerdings häufig in einer Weise bestimmt, die ihre Schwierigkeiten besitzt, aber für unsere Zwecke dienlich ist. Alle Wissenschaften, so wird etwa ausgeführt, haben bei ihrer Arbeit irgendwie von den „Erlebnissen“

oder „Bewußtseinsinhalten“ auszugehen. Die Psychologie betrachtet nun diese Erlebnisse in ihrer Zugehörigkeit zum erlebenden Individuum, während die anderen Wissenschaften, sofern sie nicht selbst psychologische Gesichtspunkte verwenden, davon absehen und sich infolgedessen Objekte bilden, die mit dem eigentlichen „Erlebnis“ nicht mehr identisch sind. Das letztere gilt keineswegs nur von der Naturwissenschaft, sondern z. B. auch von der nicht psychologisch betriebenen Logik. Wie der Baum für den Naturforscher einer ist, auch wenn tausend Wahrnehmungen von ihm bestehen, so ist, wie Herbart sehr richtig hervorgehoben hat, auch der logische Begriff „nur einmal vorhanden“, selbst wenn ihn tausend Individuen denken. Betrachten wir nun den reinen Logiker, der es ja auch mit Wertentscheidungen zu tun hat. Er hat etwa zwei Schlüsse vor sich, die er auf ihre Richtigkeit hin untersucht. Er tut das ohne jede Rücksicht auf das individuelle Ich, das die Schlußprozesse denkend erlebt; während seiner Untersuchung existieren die Prämissen und Konklusionen rein für sich, sozusagen, als ob sie im leeren Raume schwebten; und ohne Bezugnahme auf seine individuelle Bewußtseinslage der Überzeugtheit sagt er mit absoluter Setzung: dieser Schluß ist falsch, jener ist richtig. Der Psychologe dagegen kann eine solche absolute Entscheidung nicht fällen, weil er eben die Beurteilung nicht „losgelöst“ vom beurteilenden Individuum betrachtet. Er wird vielmehr zunächst nur die Tatsache konstatieren: wenn ich die beiden Schlußprozesse durchdenke, so entsteht in mir der Zustand der Überzeugung, daß der eine richtig, der andere falsch sei. Hierauf wird er den Ursachen nachforschen, die den Zustand der Überzeugung herbeigeführt haben. Entspringen diese Ursachen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins, so wird er auch annehmen dürfen, daß alle Menschen, bei denen dieselben Bedingungen vorliegen (also vor allem diejenigen, welche überhaupt in der Lage sind, einem Schlußverlauf mit Verständnis zu folgen) mit seiner Überzeugung übereinstimmen werden. Aber zur absoluten Setzung gelangt er als reiner Psychologe nicht; seine Methode verwehrt es ihm.

Ähnlich verhält es sich nun in der Ästhetik. Für den Psychologen bleiben auch die ästhetischen Werturteile stets an die urteilenden Individuen festgebunden. Wenn er als Fachmann sagt, die Peterskuppel sei schön, oder der Genuß der

„Züricher Novellen“ stehe höher als der eines Detective-Romans von Conan Doyle, so darf das nicht ohne weiteres in dem Sinne der „absoluten Setzung“ gemeint sein: „alle Urteile, die die Peterskuppel als häßlich bezeichnen oder die Züricher Novellen nicht höher einschätzen als den spannenden Kriminalroman, sind falsch“; sondern er kann dabei zunächst nur ähnliches meinen wie vorhin bei der Beurteilung der Schlußfolgerungen: nicht die Richtigkeit der Wertentscheidung selbst, sondern bloß das Überzeugtsein von ihrer Richtigkeit. Und er ist hier viel schlimmer daran. In elementaren Fällen freilich, z. B. angesichts der Wohlgefälligkeit einer regelmäßigen Figur, wird er vielleicht gleichfalls darauf hinweisen können, daß dieses Wohlgefallen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins entspringe und daher unter denselben Bedingungen auch überall zu übereinstimmenden Urteilen führen werde; aber bei den komplizierteren ästhetischen Erscheinungen sind die Bedingungen, wie die Erfahrung zeigt, meistens zu mannigfaltig, um eine generelle Übereinstimmung der Beurteilungen zu ermöglichen. Er wird z. B. keineswegs erwarten dürfen, daß auch nur die größere Mehrheit von Genießenden jenes Urteil über Keller und Conan Doyle anerkennen würde.

Sind aber die Psychologen infolgedessen gänzlich auf die wertfreie Ästhetik zurückverwiesen? Das wäre doch zuviel behauptet. Außer der absoluten Normation, die ihnen versagt ist, gibt es hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen, die ihnen offenstehen. Wie die Spezialwissenschaften gewisse oberste Erkenntnisse aufnehmen, die ihnen entweder als unmittelbar einleuchtend oder als durch andere Methoden bewiesen gelten, so kann der psychologische Ästhetiker auch Wertentscheidungen, von deren Richtigkeit er „überzeugt“ ist, als unbedingt geltend annehmen, und nun unter der Voraussetzung, daß sie gelten, also hypothetisch, andere Wertentscheidungen davon ableiten. In dieser Hinsicht stehen ihm hauptsächlich zwei Wege offen: er kann eine Wertentscheidung über die verschiedenen genießenden Individuen oder eine Wertentscheidung über die verschiedenen in der ästhetischen Wirkung hervortretenden Bewußtseinszustände als „geltend“ annehmen. Der zweite Weg führt weiter als der erste. Fassen wir beide ins Auge.

Daß ein Mann, der die Zwecke und Mittel des Künstlers genauer kennt, auch dem Kunstwerk (und dem Naturschönen) besser

als der ästhetisch Ungebildete gerecht zu werden vermöge, und daß sein ästhetisches Verhalten daher das „richtigere“ sei, ist die Ansicht vieler Ästhetiker. In dieser Ansicht werden sie dadurch bestärkt, daß ein solcher Kenner stets „naivere“ Formen des Genießens in seiner Jugend durchgemacht hat und dabei doch in der Regel das später Erreichte höher schätzt. Wenn man nun, der persönlichen Überzeugung entsprechend, hypothetisch voraussetzt, der Standpunkt des Kenners[1]) sei tatsächlich der höher zu bewertende, so kann man daraus viele Wertentscheidungen mit psychologischen Mitteln ableiten. Vergleicht man z. B. das Verhalten der Kenner auf gemeinsame Züge, so wird man finden, daß bei ihnen das Genießen des Formalen (der Gestaltung) ganz anders in den Vordergrund tritt als bei dem ästhetisch Ungebildeten mit seinem mehr inhaltlichen, stofflichen Interesse. Wenn nun vorausgesetzt wird, daß der Standpunkt des ästhetisch Gebildeten wirklich höher zu bewerten sei, so kann der Psychologe hieraus mit Gründen, die seiner Wissenschaft entspringen, die Wertentscheidung ableiten, daß der Kriminalroman von Conan Doyle mit seiner starken Spannung auf den Verlauf des Inhalts einen weniger wertvollen Genuß verschaffe als die Novellen Kellers. — Aber selbstverständlich ist die so gewonnene Entscheidung von der Geltung der vorausgesetzten abhängig. Und diese Geltung kann bezweifelt werden. Ich denke dabei weniger an die von R. Eisler scharf hervorgehobene Tatsache der Geschmacksverschiedenheiten unter den Kennern der aufeinander folgenden Kunstperioden als daran, daß der Schöpfer des Kunstwerkes, den wir doch in erster Linie für sachverständig halten, den Genuß des Kenners nicht immer höher bewertet als das naive Genießen. Vielleicht würde Raffael das Verhalten eines ästhetisch weniger Gebildeten, der vor der Sistina das Gefühl hat, eine Vision göttlicher Herrlichkeit zu erleben, für „richtiger“ erklären als das des Kenners, dessen Bewußtsein vorwiegend von dem Entzücken über die geniale Komposition der Linien erfüllt ist.

Weniger äußerlich verfährt der Psychologe, wenn er die als geltend vorausgesetzte Wertentscheidung direkt in den Bewußtseinszuständen findet, die ihm in der ästhetischen Wirkung entgegentreten. Um ein Beispiel zu geben, stelle ich eine Überlegung an, die ein wenig auf die allgemeine Bedeutung des Ästhetischen hinweist (vgl. o. S. 140, 1. c) und zugleich den Vorzug hat, mit der Bekämpfung eines Irrtums zu beginnen. Die Intensität des Vergnügens am Kunstwerk ist nach psychologischer Erfahrung kein ausreichender Maßstab für die Bestimmung des ästhetischen Wertes, weil sich die Wertschätzung überhaupt nicht nur nach der augenblicklichen Lust oder Unlust richtet. Ich kann bei Conan Doyle lebhaftere Lustgefühle haben und dennoch den Genuß der „Züricher Novellen“ höher schätzen. Das ist eine psychologische Tatsache, die wohl verständlich ist.[1]) Besonders wo schwer erfüllbare Wünsche ihr Ziel finden, da wird uns eine „Befriedigung“ zuteil, deren Wertschätzung weniger von der Intensität des augenblicklichen Lustgefühls abhängt als von der Stärke der Gefühle und Wünsche, die nun stille sind, aber das nicht erreichte oder wieder verlorene Objekt umdrängen würden. — Von hier aus führen verschiedene Wege weiter; wir wollen in folgender Weise verfahren. Es gibt (auch das ist eine psychologische Tatsache) in dem menschlichen Bewußtsein ein allgemeines, im Leben draußen nur schwer zu verwirklichendes Ziel der Sehnsucht, das darin besteht, einmal von dem immer weiterhastenden Drang des Wollens überhaupt befreit zu sein und die Gegenwart wunschlos genießen zu können. Der Gedanke der himmlischen Seligkeit ist das Ideal, das sich aus dieser Sehnsucht heraus gestaltet hat. Wenn wir einen solchen Zustand wirklich kennen lernen, so haben wir gewöhnlich den Eindruck, daß er anderen Lustgefühlen, die vielleicht intensiver, aber in die Unrast des Willenslebens verstrickt sind, vorzuziehen sei. So soll schon Demokrit gelehrt haben: *τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ.*

Aber die bloße Flucht aus dem Jagen der Wünsche ins Leere würde keine Befreiung sein; von der Langeweile — so würde hier Schopenhauer sagen — werden wir ja nur zu neuer Qual getrieben. Daher sucht der Mensch nach wunschloser Fülle des Bewußtseins. Eine solche kann er nur in der Beschäftigung mit Inhalten finden, die um ihrer selbst willen,

[1]) Zu den „Kennern“ im weiteren Sinne rechne ich hier natürlich auch die Künstler selbst. — Der Rekurs auf das Urteil der Kenner ist schon von Home gefordert worden. Von neueren Forschern seien hier Rutgers Marshall, Roetteken und K. Lange genannt.

[1]) Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Bewußtsein der „Wichtigkeit“, das ebenfalls nicht nur von der augenblicklichen Stärke des Interesses abhängt.

ohne Beziehung auf Draußenstehendes, noch zu Erstrebendes (als „rein intensive Werte") genußreich sind. Auf mannigfache Weise sucht er diesen Zustand zu erreichen, und nur zu oft mißlingt der Versuch. Am besten ist aber der Anblick des Schönen geeignet, jene wunschlose Fülle des Daseins zu erzeugen. Denn in dem Schönen verwirklicht sich für das Bewußtsein die notwendige Bedingung für ihr Zustandekommen, nämlich eine Einstimmigkeit und Harmonie seiner Inhalte, die nirgends über sich hinausweisend selbstgenugsam als etwas in sich Vollendetes dasteht. Daher ist es von diesem Gedankengang aus begreiflich, wenn man den Hauptwert des Schönen immer wieder in dieser wunschlosen „Befriedigung" erblickt hat. — Nimmt man nun an, die so gewonnene Überzeugung sei wahr, so kann man davon abermals relativ geltende Wertentscheidungen ableiten. Der Künstler z. B., der zu stark mit dem Reiz der „Spannung" arbeitet, wird dann eine weniger wertvolle Wirkung hervorbringen, indem er durch das ungeduldige Vorwärtsdrängen nach der Lösung den wunschlosen Genuß des Gegenwärtigen schädigt.

Ist das bisher Gesagte richtig, so erledigt sich damit ohne weiteres auch die praktische Seite der „Normation". Wenn der Psychologe keine absolut geltenden Wertentscheidungen vollziehen kann, so muß er auch mit dem Aufstellen von Forderungen im Relativen bleiben. Er mag in Fällen, wo er der allgemeinen Zustimmung zu seinen Voraussetzungen sicher zu sein glaubt, seinen Forderungen sprachlich eine kategorische Form geben — im Grunde bleibt seine Normation stets eine hypothetische: wenn das wertvoll ist, so ist aus psychologischen Gründen dieses und jenes zu verlangen. Die Aufstellung solcher relativer Postulate wird man ihm aber ebensowenig verwehren können wie die Hervorhebung hypothetischer Maßstäbe für Wertentscheidungen.

Nun wird sich freilich dem kritischen Leser doch noch eine Frage aufdrängen. Man kann, auch wenn man dem Psychologen das Recht hypothetischer Wertentscheidungen und Postulate zugesteht, doch der Ansicht sein, daß er viel besser tue, sich auf die wertfreie Behandlung der ästhetischen Phänomene zu beschränken. Wenn nämlich die nicht „psychologisch" betriebene Wertwissenschaft die Fähigkeit besitzt, absolute Wertbestimmungen und Normationen zu geben, so scheint es doch ratsamer, ja direkt geboten zu sein, eine reinliche Scheidung zu vollziehen,

indem der Psychologe sich auf das ästhetisch Wirksame, so wie er es versteht, beschränkt und es dem kritischen Ästhetiker überläßt, die Wertprobleme in endgültiger und zweifelsfreier Weise zu lösen. Das würde ja nicht ausschließen, daß er die ihm von der kritischen Wertwissenschaft überlieferten Begriffe, bei der Auswahl seiner Spezialuntersuchungen auf sich wirken ließe, wie umgekehrt die Wertwissenschaft ohne psychologische Unterscheidungen nicht auskommen kann. Dieser Gedanke hat manches für sich, und es wird jedenfalls zu begrüßen sein, wenn die psychologischen Ästhetiker in Zukunft die wertfreie Behandlung in wachsendem Maße als eine selbständige und wichtige Aufgabe ihrer Wissenschaft betrachten lernen. Aber er hätte noch mehr für sich, wenn es erwiesen wäre, daß die kritische Ästhetik wirklich zu absoluten Wertentscheidungen gelangen kann. Es ist mir aber, obwohl manche Sätze in erkenntniskritischen Schriften das zu behaupten scheinen, sehr zweifelhaft, ob der Beweis dafür zu erbringen ist.

Nehmen wir eines der obersten Erkenntnisgesetze, die allen Urteilen, also auch den Wertentscheidungen logisch zugrunde liegen, etwa den Satz vom Widerspruch. Wie wir wissen, kann hier der Psychologe nur das Erfahrungsgesetz aufstellen, daß die Bewußtseinslage der Zustimmung einem Urteil gegenüber versagt, das Identität zwischen Inhalten behauptet, mit deren Nicht-Identität man bekannt ist. Der Logiker dagegen betrachtet ein solches Urteil ganz ohne Rücksicht auf die individuellen Bewußtseinslagen und kommt so zu der absoluten Setzung: jenes Urteil (A sei non = A) ist — wenn ich mich so ausdrücken darf — eine „ewige Unwahrheit". — Hier tritt nun die erkenntnistheoretische Frage hervor: mit welchem Rechte faßt der Logiker das, was er doch auch nur als zeitliche Überzeugung erlebt, als absolute und ewige Geltung auf?

Soviel ich sehe, kommen hier folgende Ausgangspunkte in Betracht. Man kann erstens die Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft in dem besonderen Sinne eines Systems von absolut notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnissen als gegebene Tatsache voraussetzen und dann fragen: wie ist diese Tatsache möglich? Selbstverständlich ist sie in dem angegebenen Sinne nur möglich, wenn auch der Satz vom Widerspruch absolute Geltung besitzt. Hier liegt aber das Hypothetische in der Annahme jener Tatsache. — Oder man

verfährt zweitens so, daß man nicht von einem gegebenen Faktum, sondern von einer idealen Forderung ausgeht. Wir wollen Wissenschaft in dem angegebenen Sinne und daher sagen wir: „wenn anders“ notwendige und allgemeingültige Wissenschaft bestehen soll, dann muß der Satz vom Widerspruch eine ewige Wahrheit sein. Das „Wenn“ tritt hier schon in unserer sprachlichen Formulierung ohne weiteres zutage.

Damit hängt aber auch die besondere Form zusammen, in der die ewige Wahrheit dann behauptet wird, wenn man die absolute Geltung nicht einfach mit einer dem „naiven Realismus“ verwandten Selbstverständlichkeit hinnimmt. Wie mir scheint, kann man in dieser Hinsicht drei Wendungen des Gedankens als die beachtenswertesten bezeichnen. Zwei von ihnen stellen sich als „Annahmen“ (im Sinne Meinongs) dar, die dritte hat gewöhnlich den Charakter des „Glaubens“. Man kann erstens die Behauptung von der absoluten Geltung einfach als eine methodische Voraussetzung betrachten, damit unbedingt notwendige und allgemeingültige Wissenschaft möglich sei. Dann kommt zu dem eben Ausgeführten nichts Neues hinzu. Oder man macht zweitens die weitere Annahme eines zeitlosen überindividuellen Bewußtseins als der Voraussetzung für die absolute Geltung solcher Wahrheiten. Damit begibt sich die Erkenntnistheorie auf ein dünnes und schwankes Seil, das über dem „Abgrunde der Metaphysik“ ausgespannt ist. Freilich kann der Erkenntnistheoretiker sagen, jene psychologische Betrachtungsweise, die die Erlebnisse in ihrer zeitlichen Zugehörigkeit zu einem Individuum untersuche, entferne sich selbst von dem wirklich Gegebenen, sobald sie mit dem Individuum nicht den Leib, sondern das Subjekt meine; sie habe kein Recht, das dem Bewußtseinsinhalt gegenüberstehende Subjekt als individuell und zeitlich zu bezeichnen. Das ist kaum zu bezweifeln. Aber wir können hier auch ganz von jener Definition der Psychologie absehen und einfach sagen: wir wissen unmittelbar nur von zeitlichen Überzeugungen; wir behaupten nichts von einem Subjekt, für das sie da sind; aber zeitliche Überzeugungen sind gegeben, und ihre Beziehung auf ein zeitloses überindividuelles Subjekt ist ebensogut eine Annahme wie ihre Beziehung auf ein individuelles und zeitliches.[1])

[1]) Das Argument, wonach die zur Vorstellung des Zeitverlaufs gehörende Einheit in der Sukzession der Bewußtseinsinhalte selbst nicht zeitlich sein kann, weil sie „die Zeit erst möglich macht“, kann ich schon darum nicht anerkennen, weil sie ja nicht „die Zeit“, sondern das „Bewußtsein der Zeit“ möglich machen soll. Vom Zeitlichen ins Ewige führt, wie mir scheint, ebensowenig ein logisch sicherer Weg wie von der essentia zur existentia.

Endlich ist die dritte Wendung anzuführen, die entschlossen den Schritt ins Metaphysische tut, indem sie „glaubend“ das überindividuelle Bewußtsein als Gott oder als das Absolute auffaßt. Wieweit Kant selbst, der in der Schrift „de mundi sensibilis“ etc. seinen Konnex mit Malebranche hervorhebt, auch für diesen Gedanken in Betracht kommt, lasse ich dahingestellt. Seine Lehre, die ja auch noch „Metaphysik“ sein will, konnte so aufgefaßt werden, daß ihm die überempirische Einheit des Bewußtseins eine metaphysische Wesenheit bedeutet, und daß sein Unterschied von der alten Spekulation in der Beschränkung auf die bloß erkenntnistheoretische Verwertung dieser metaphysischen „Annahme“ besteht (Metaphysik als Transzendentalphilosophie). Jedenfalls ist die Entwicklung von Kant zu Hegel, die zweifellos bisher die historisch wichtigste Weiterbildung war, von dieser Auffassung aus am besten zu verstehen. Von neueren Forschern aber ist es besonders Uphues, für den die absolute Wahrheit nur als metaphysischer Begriff denkbar bleibt.

Das Ergebnis dieser Bemerkungen, wonach man auch im erkenntniskritischen Gebiete ohne „Wenn“ nicht auskommt, wird durch die kritischen Forscher selbst vielfach bestätigt. Die erkenntnistheoretische Logik hat zweifellos ihren reinsten Ausdruck da gefunden, wo die Einheit des Bewußtseins den geistigen Blickpunkt aller Gesetzeseinheiten oder die ideale Einheit des Gesetzes in dem Sinne bedeutet, „daß wir Gesetze haben müssen, sofern wir Wissenschaft haben wollen“ (Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“ 2. Aufl. S. 591). In der Ethik hat der kategorische Imperativ seine Geltung, „wenn eins anerkannt wird, daß nämlich praktische Vernunft und daß als ihr Träger eine Gemeinschaft von Vernunftwesen sein soll“ (A. Messer, „Kants Ethik“ 1904, S. 217f.). Und in der kritischen Ästhetik ist es ebenso. J. Cohn z. B. betont, daß dem Schönen „Forderungscharakter“ zukomme: im Unterschied von dem bloß Angenehmen trete das große Kunstwerk mit dem „Anspruch“ an uns heran, von uns nachgefühlt zu werden. Indem er nun meint, für den, der diesen Forderungscharakter des Schönen leugne, sei das Schöne im weitesten Sinne nur eine

Art des Angenehmen und zwischen Poesie und Kochkunst bestänben dann nur Unterschiede des Materials und der Technik, kommt er zu dem Ergebnis: „den Forderungscharakter des Schönen muß anerkennen, wer im Schönen etwas anderes als eine Art des Angenehmen sieht und wer den primären Kulturwert der Kunst behauptet“ (a. Abh. S. 158). Den Gedankengang habe ich hier nicht zu kritisieren; nur darauf möchte ich hinweisen, daß auch in dieser Bestimmung das „Wenn“ vorhanden ist, obschon es sprachlich nicht zum Ausdruck kommt.

Hiermit habe ich die Erörterung soweit geführt, als es meinen gegenwärtigen Zwecken entspricht, und ich kann daher zu den Schlußfolgerungen aus dem Gesagten übergehen.

Worin stimmen erkenntnistheoretische und psychologische Normation überein? Beide sind logisch imgrunde auf hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen beschränkt; denn auch der kritische Philosoph kommt, falls er wirklich kritisch ist, nicht erkennend über ein letztes „Wenn“ hinaus. Beide können aber wollend eine Grundlage oder „Hypothesis“ schaffen, durch den Entschluß zu einer Annahme, die gelten soll — im Anfang ist die Tat. Und beide finden in diesem Entschluß zu grundlegenden Annahmen den Weg, der über den Skeptizismus hinausführt; denn Skepsis ist Entschlußlosigkeit des Denkens (ἐποχή).

Worin besteht der Unterschied zwischen erkenntnistheoretischer und psychologischer Normation? Der Erkenntnistheoretiker geht von der Annahme oder dem Wunsche aus, daß notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse vorhanden seien und sucht nach logischer, d. h. vom individuellen Erlebnis absehender Methode das Prius aller Einzelerkenntnisse im Begriff der Gesetzmäßigkeit des „Bewußtseins überhaupt“. — Der Psychologe sagt erstens allgemein: damit ich wissenschaftlich arbeiten kann, gehe ich über die Enthaltung der Skepsis hinaus, indem ich den Entschluß fasse, solche Urteile, die in mir von dem „Bewußtsein der Evidenz“ [1]) oder der „Bewußtseinslage der Überzeugung“ begleitet sind, solange für allgemeingültig anzusehen, als ich keinen Grund habe, an ihrer Allgemeingültigkeit zu zweifeln. (Auf diese Weise kann er z. B. eine subjektive „Überzeugungslogik“ aufbauen, die der „reinen“ oder „Wahrheitslogik“ durchaus parallel geht.) Und um diese hypothetische Allgemeingültigkeit genauer vom psychologischen Standpunkt aus zu bestimmen, kann er zweitens hinzufügen: damit ich wissenschaftlich tätig sein kann, will ich speziell annehmen, meine aus vergangener Erfahrung gewonnene Überzeugung, wonach dasjenige, was mir evident erscheint, unter genau denselben Bedingungen auch allen anderen denkenden Wesen als gültig erscheinen muß, sei solange festzuhalten, als sie nicht durch künftige Erfahrung erschüttert wird. So will ich z. B. bis ich vom Gegenteil überzeugt werde, daran festhalten, daß mein Urteil über die Wertschätzung des Schönen, das den Grund dieser Wertschätzung nicht in der Lust als solcher, sondern in dem (auf emotionalen, voluntarischen und logischen Wertungen beruhenden) allgemeineren Zustand der „Befriedigung“ über die „wunschlose Fülle des Erlebens“ erblickt, richtig sei; und solange ich an diesem Maßstabe festhalten kann, will ich auch die Konsequenzen ziehen und die Postulate aufstellen, die sich mir daraus ergeben.

Hiermit glaube ich trotz der Beschränkung auf wenige Hauptpunkte gezeigt zu haben, in welcher Weise und innerhalb welcher Grenzen der Psychologe normative Ästhetik betreiben kann.

[1]) Daß Evidenz eigentlich ein psychologischer Begriff sei, hat Natorp Husserl gegenüber hervorgehoben. Rein logisch besteht nur das sic et non.

II.

Die Gegenstände der ästhetischen Forschung verteilen sich, wie schon im Eingang erwähnt wurde, auf zwei Hauptgebiete: die künstlerische Produktion und das ästhetische Genießen.

Bei der wissenschaftlichen Behandlung der künstlerischen Produktion, die ich hier nur mit einigen kurzen Bemerkungen streifen will, wird wohl die Frage nach dem Wesen des Genies stets die schwierigste bleiben. Ich kann auf die einzelnen Untersuchungen über diesen Gegenstand (Lombroso, Türck, Séailles, die anonym erschienene Schrift „Zeus“ usw.) nicht eingehen. Am tiefsten dringt, da weder die allgemeine Betonung der abnormen oder gar krankhaften Einseitigkeit noch die spezielle Hervorhebung einer verfeinerten

sinnlichen Reizbarkeit, eines anschaulichen Gedächtnisses, einer gesteigerten Phantasietätigkeit usw. recht genügen will, noch immer die scheinbar rein formale Bestimmung der kritischen Philosophie, wonach das Genie in der Naturgabe besteht, für das Gefühl Gesetze zu geben. Auf den ersten Blick freilich erscheint diese Bestimmung ebenso wie der kategorische Imperativ bloß als ein negatives Kriterium, indem dadurch angegeben wird, unter welcher Bedingung wir allein von einem genialen und originalen Künstler sprechen können: nur der ist ein künstlerischer Genius, der unserem ästhetischen Fühlen eigene Gesetze gibt. Sobald man aber unter „Gefühl" etwas anderes, weiteres als Lust und Unlust, nämlich die gesamte, alle Dispositionen umfassende Zuständlichkeit des Bewußtseins versteht, so wird aus der Gesetzlichkeit des Gefühls die immanente Einstimmigkeit des gegenwärtigen Seelenzustandes, und das Wesen der künstlerischen Genialität besteht in der Naturanlage, dem ästhetischen Bewußtsein neue Blickpunkte zu verschaffen, durch die sich das Gegebene zu jener wunschlosen geordneten Fülle des Erlebens gestaltet, die man von alters her die Einheit (= Einstimmigkeit, Gesetzlichkeit) des Mannigfaltigen nennt.

Von der Aufgabe, den Begriff des Genies zu bestimmen, unterscheidet sich die Frage nach den besonderen Motiven künstlerischer Produktion. Wie ich glaube, ist hier die allgemeine „Freude am Ursachesein" der umfassende Begriff, von dem man auszugehen hat; sie zielt aber im künstlerischen Schaffen auf solche Wirkungen ab, die dem Künstler selbst wie dem Betrachter um ihres eigenen Inhaltes willen erfreulich sind. Jenem allgemeinen Bedürfnisse entspringen drei speziellere Motive: das Prinzip der Selbstdarstellung, das Prinzip der Schöngestaltung und das Prinzip der Nachahmung. Diese Prinzipien zeigen sich in allen Künsten, aber sie treten in sehr verschiedenen Gewichtsverhältnissen auf, und man kann häufig beobachten, wie auch in derselben Kunst die Entwicklung dadurch bestimmt ist, daß sich die genannten Motive in der Vorherrschaft ablösen.

Eine dritte Aufgabe, die seit dem Bekanntwerden der Darwinschen Theorie sehr viel behandelt worden ist, bezieht sich auf die Anfänge der Kunst. Von neueren Werken sind hier unter anderen die „Anfänge der Kunst" von Groß e (1894), die jetzt auch ins Deutsche übersetzten „Origins of art" von Yriö

Hirn (1900) und Gummeres „Beginnings of poetry" (1901) hervorzuheben. Die Frage, inwiefern die Darwinsche Hypothese, die in der Kunst ein Bewerbungsprodukt erblickt, zu verwerfen ist und inwieweit trotzdem ein Zusammenhang des Problems mit dieser Hypothese gewahrt bleiben könne, habe ich in einem vor kurzem veröffentlichten Vortrag über „die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins" (Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. III, 1904) so zu behandeln versucht, daß ich dabei zuerst von den uns bekannten Tatsachen, dann von den vorhin angeführten künstlerischen Motiven, besonders aber von dem Prinzip der Selbstdarstellung ausging.

Eine vierte bei der Untersuchung der Kunst hervortretende Hauptaufgabe wäre die Entwicklung eines Systems der Künste. Doch wird man im ganzen sagen können, daß hierüber in den älteren Werken mehr zu finden ist als in den ästhetischen Untersuchungen der Gegenwart. So sei an dieser Stelle nur das durch fachmännische Kenntnisse ausgezeichnete Buch von Alt über „das System der Künste" (1888), die Einteilung der Künste in Hartmanns Ästhetik und der im VII. Bande der „University of Toronto Studies" (Psychol. Series) veröffentlichte Aufsatz von Külpe „The conception and classification of art" angeführt.

Was die Untersuchung des ästhetischen Genießens anlangt, so muß ich an den Ergebnissen der experimentellen Psychologie ebenso flüchtig vorübereilen wie an den Problemen der künstlerischen Produktion. Als Fechner durch seine interessanten Versuche die experimentelle Ästhetik begründete, haben viele eine gewaltige Ausbreitung der neuen Methode erwartet. In Wirklichkeit wird man bei aller Anerkennung der zahlreichen und wertvollen Beiträge der experimentellen Forschung (von denen hier nur Meumanns Untersuchungen über den Rhythmus als Beispiel genannt seien), doch zugestehen müssen, daß es dem Experimentator im ästhetischen Gebiete ganz besonders schwer fällt, über die Untersuchung der elementarsten, noch sozusagen unterästhetischen Erscheinungen hinauszukommen. Die Psychologen, die es dennoch gewagt haben, weiter emporzudringen, wie z. B. Dessoir und Külpe, haben dabei nicht immer dieselben Erfolge errungen wie in anderen Gebieten ihrer Tätigkeit. — Infolgedessen muß die Ästhetik bis jetzt gerade bei ihren wichtigsten Untersuchungen meistens auf das Experiment (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) verzichten. Freilich,

wenn man genauer zusieht, so kann auch die sogenannte Selbstbeobachtung, auf die der Ästhetiker sich so oft beschränken muß, als eine Art von Experiment bezeichnet werden. Denn der Schriftsteller, der sein Genießen analysiert, verfährt sicherlich nur selten so, daß er etwa ein Erinnerungsbild seines Genießens einfach „beobachtet". Seine Arbeit gleicht viel eher einem Zeichnen aus dem Gedächtnis, wobei man mit dem Stifte versuchsweise beginnt und bei jeder Wendung der Linien prüft, ob die Qualität der Bekanntheit hervorspringt oder nicht.

Stellt man die Frage, ob unter den mannigfaltigen ästhetischen Problemen, die zurzeit erörtert werden, eines das Übergewicht über die anderen errungen habe, so wird man wohl fast einstimmig auf das Problem der „Einfühlung" verwiesen werden. Wenn ich daher im folgenden den Begriff der Einfühlung zu dem hauptsächlichen Thema meiner Bemerkungen über den ästhetischen Genuß mache, so führe ich den Leser mitten in die Gebiete angestrengtester ästhetischer Arbeit hinein; damit hängt der Vorteil zusammen, daß wir im Anschluß an unsere Betrachtung Gelegenheit haben werden, eine ganze Reihe von anderen Streitfragen zu berühren, die mit dieser zentralen in Verbindung stehen.

Vor allem muß es betont werden, daß sich das Denken der Ästhetiker dem Begriff der Einfühlung von zwei verschiedenen Ausgangspunkten aus zugewendet hat und daß die Kenntnis dieser Verschiedenheit sehr wichtig ist, um sich in den verschlungenen Pfaden der Einfühlungslehre zurecht zu finden. Bei aller Einfühlung handelt es sich darum, daß die geistigen Inhalte, die das sinnlich Gegebene durch seine wahrnehmbaren Eigenschaften „ausdrückt" oder „bedeutet", von dem Genießenden nicht in abstrakter Weise, z. B. durch Wortvorstellungen wie „traurig", „zornig", „emporstrebend" hinzugedacht, sondern in einer konkreteren Weise erlebt werden. Bei aller Einfühlung steht es ferner fest, daß diese geistigen Inhalte (einerlei ob es sich um ein „wirklich" beseeltes Objekt oder um ein nur „personifiziertes" handelt) aus dem auffassenden Betrachter stammen, also von ihm, wie die ältere Ästhetik zu sagen pflegt, dem sinnlich Gegebenen „geliehen" werden: er fühlt sein eigenes Ich oder Teilbetätigungen seines eigenen Bewußtseins in das sinnlich Gegebene ein. In der Art aber, wie

sich der Zustand des Beschauers während dieser lebenleihenden Auffassung in der Selbstbeobachtung zeigt, tritt ein charakteristischer Unterschied hervor, der sich vielleicht am besten durch ein Beispiel des Erhabenen veranschaulichen läßt: wenn ein frisch empfänglicher Betrachter vor der ungeheueren Felswand der Zugspitze steht, wie man sie vom Eibsee aus erblickt, so kann er infolge der Einfühlung etwas von dem einschüchternden Eindruck einer übermächtigen himmelstürmenden Persönlichkeit erleben und hierin aufgehend seinen Genuß haben; es kann aber auch der Fall eintreten, daß er das Gefühl hat, als nehme er selbst an dem mächtigen Aufschwung der Massen teil, als werde sein eigenes physisches und psychisches Ich irgendwie von diesem Aufschwung mit emporgerissen. Und gerade beim Anblick des Erhabenen kann derselbe Betrachter auch beide Zustände mit einer in der ästhetischen Literatur längst bekannten Gegensätzlichkeit der Gesamtstimmung durchlaufen — „in jenem sel'gen Augenblicke, ich fühlte mich so klein, so groß!"

Oder nehmen wir noch ein einfacheres Beispiel. Ein einzelner Akkord oder eine Farbe erscheint uns von einem geistigen Leben erfüllt, das wir im Konnex mit dem sinnlich Gegebenen inne werden, ohne dabei in der Regel den Eindruck zu haben, daß wir in irgend einer Weise an diesem (von uns „geliehenen") Leben Teil hätten. Vor einer aufstrebenden und wieder herabsinkenden Linie oder Tonfolge können wir uns ebenso verhalten: in der Linie spielt sich dann eine Anspannung und ein Nachlassen des Strebens ab — weiter nichts. Unter Umständen aber, und zwar besonders dann, wenn die Anschauung uns stärker packt, müssen wir unseren Zustand so beschreiben, als hätten wir selbst diese Strebungen aktiv mitgemacht. Obgleich aller Ausdruck nur aus unserer eigenen Seele stammt, erscheint uns die beseelte Form wie ein gegebenes Ganzes und zieht uns mitfühlend, mitstrebend in „ihre" Gefühle und Strebungen hinein. Im ersten Falle hat der geistige Zustand des Betrachters mehr den Charakter eines ruhigen Schauens, im zweiten Falle mehr den eines bewegten Mitgerissenwerdens. Man könnte in einer kleinen Veränderung des von R. Vischer eingeführten Sprachgebrauches beides als „Einfühlung", aber spezieller das erste als „Zufühlung", das zweite als „Nachfühlung" bezeichnen. Jener Zustand ist mehr mit dem Begriff der ästhetischen „Per-

sonifikation“ verwandt, dieser fällt mit dem des ästhetischen „Mit-“ oder „Nacherlebens“ zusammen.

Die ästhetische Personifikation ist von sehr vielen Forschern bearbeitet worden. Zu den interessantesten älteren Untersuchungen gehört die psychologische Erklärung, die Siebeck in seinem „Wesen der ästhetischen Anschauung“ (1875) gegeben hat. Dieses Wesen der ästhetischen Anschauung besteht für ihn eben darin, daß das betrachtete Objekt auf Grund seiner äußeren Beschaffenheit als ein „analogon personalitatis“ erscheint. — Dagegen ist es unter den früheren Forschern neben Jouffroy in erster Linie Lotze, der an verschiedenen Stellen seiner Werke über das bloße Schauen des Personifizierten hinausgehend im inneren Miterleben den Kern des ästhetischen Zustandes zu finden glaubte. Ebenso wird in R. Vischers berühmtem Aufsatz „über das optische Formgefühl“ (1873) das innere Miterleben stark betont: „wir klettern empor an dieser Tanne, wir recken uns an ihr selbst empor; wir stürzen in diesen Abgrund usw.“.

Dieser Gegensatz zwischen einer mehr passiven und einer mehr aktiven Auffassung der Einfühlung macht sich auch in der neueren Literatur geltend. In meiner „Einleitung in die Ästhetik“ (1892) habe ich den zweifellos einseitig ausgefallenen Versuch gemacht, das ästhetische Miterleben, das ich als eine Art von innerem Nachahmungsspiel betrachtete, als den Kern des ästhetischen Verhaltens im Begriff des Schönen selbst und seiner sogenannten Modifikationen nachzuweisen. Später habe ich in dem fragmentarischen kleinen Buch über den „ästhetischen Genuß“ (1902) beide Zustände als wichtige Erscheinungen im ästhetischen Verhalten anerkannt und an Beispielen zu zeigen versucht, wie enge sie zusammenhängen (233 f.); dem Miterleben wurde aber dabei doch der Vorrang eingeräumt: es genüge nicht, so schloß ich im Hinweis auf einige Verse von C. F. Meyer (263), daß der schwebende Adler sich dem Himmel nahe zu fühlen scheine (Zufühlung), sondern uns selbst müsse er zum Gefühl der Himmelsnähe emporreißen (Nachfühlung). — Auch Lipps ist der Ansicht, daß der ästhetische Zustand in dem Miterleben gipfelt. Der eigentliche Inhalt seiner ästhetischen Einfühlung oder ästhetischen „Sympathie“ besteht in der „Persönlichkeit“, die man in dem Wahrgenommenen „mitfühlend erlebt“ („Grundlegung der Ästhetik“ 1903, S. 132), und das Gefühl der Schönheit wird von ihm definiert als „das Gefühl der positiven Lebensbetätigung, die ich in einem sinnlichen Objekt erlebe“ (140).

Auf der anderen Seite verlangt aber auch der passivere Zustand, in dem der Betrachter ohne ein Gefühl des Mitgerissenwerdens das in der ausdrucksvollen Gestaltung wirkende Leben „anschaut“, sein gutes Recht. Nachdem besonders durch Schopenhauer dieses ruhige Schauen in eindrucksvoller Weise metaphysisch gedeutet worden war, ist es von psychologischer Seite wohl am sorgfältigsten durch Witasek analysiert worden. In seinen „Grundzügen der allgemeinen Ästhetik“ (1904),[1]) führt er aus, daß es verschiedene Haupttypen ästhetischer Gegenstände gebe, unter denen das „Ausdrucks- und Stimmungsvolle“ eine besonders wichtige Klasse sei (98 f.). Durch das Mittel des Ausdruckes biete das Schöne in Kunst und Natur neben und im Physischen auch das Psychische unserer Anschauung dar (104). Unserer Anschauung; damit soll nicht nur gesagt sein, daß dieses Psychische in konkreter Unmittelbarkeit und Frische (im Unterschied von einer abstrakteren Vorstellungsweise) erfaßt wird. Witasek nimmt vielmehr an, daß wir die Fähigkeit besitzen, Vorgänge des Innenlebens, z. B. Affekte, im Erinnerungs- oder Phantasiebild ähnlich wie Außendinge zu betrachten. Im gewöhnlichen praktischen Leben freilich kommt ein solches „anschauliches Vorstellen“ von psychischen Vorgängen außer hin und wieder im ethischen Verhalten gegen den Nebenmenschen wohl nur in Augenblicken ruhigen Meditierens vor, wenn man sich einmal in die Betrachtung des eigenen oder eines fremden Seelenlebens versetzt. Während des ästhetischen Verhaltens sind dagegen viel günstigere Bedingungen vorhanden; hier ist man von vornherein in die Anschauung des sinnlichen Gegenstandes vertieft, so daß sich diese beschauende, betrachtende Geisteshaltung leicht zugleich auf das Psychische überträgt, das uns ja in dem wahrgenommenen Gegenstande dargeboten zu sein scheint. Der ästhetische Zustand gibt uns also die seltene Gelegenheit, Seelenregungen zu betrachten und das Schauspiel, das sie bieten, mit dem inneren Auge zu verfolgen. Die Freude an diesem Schauspiel ist für Witasek das Wesentliche in dem Begriff der „Einfühlung“ (122 f., 152).

---

[1]) Vgl. auch Witasek, „Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung“, Ztschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorg. Bd. 25.

Der weitere Verlauf der ästhetischen Arbeit wird über den Wert dieser sich entgegenstehenden Auffassungen zu entscheiden haben. Nach meiner schon früher geäußerten Ansicht handelt es sich dabei nicht um ein Entweder-Oder. Ich glaube vielmehr, daß hier tatsächlich bemerkenswerte Unterschiede im ästhetischen Verhalten vorliegen, Unterschiede, die zum Teil differentiell-psychologischer Natur sein mögen, die aber, wie schon unser Beispiel des Erhabenen zeigte, auch bei demselben Individuum angetroffen werden können. Der künftige Bearbeiter des Problems wird dabei gut tun, wenn er gewisse methodologische Gesichtspunkte beachtet, auf die ich hier aufmerksam machen möchte. Man wird den schon vorliegenden psychologischen Erörterungen über die Einfühlung vielfach nicht gerecht werden können, wenn man von ihnen außer einer Analyse und Klassifikation von auffallenden Phänomenen, die während des ästhetischen Verhaltens hervortreten, zweierlei erwartet: erstens allgemeine logische Merkmale für alles ästhetische Genießen und zweitens eine ausreichende Angabe der Ursachen der ästhetischen Lust. Jene Erörterungen mögen den Anspruch erhoben haben, beides vollständig zu leisten, und wenn es sich nun herausstellt, daß manche von ihnen dazu nicht imstande sind, so kann der Kritiker leicht zu einem durchaus verwerfenden Urteil gelangen. Er würde dann übersehen, daß man außer den allgemeinen, bei jedem „Repetitionsgenuß“ anzutreffenden Merkmalen des ästhetischen Zustandes auch diejenigen Eigentümlichkeiten untersuchen muß, die für das intensivste ästhetische Genießen, die „ästhetische Ekstase“ charakteristisch sind; und er würde ferner übersehen, daß für die Psychologie die Analyse und Klassifizierung solcher Eigentümlichkeiten auch ohne Rücksicht auf ihren Lustwert von größtem Interesse ist. Auf der anderen Seite wird man bei der positiven Bearbeitung des Problems vor unberechtigten Verallgemeinerungen mehr auf der Hut sein müssen, als es bisher geschehen ist.

Ich kehre zu der Bemerkung zurück, daß jene beiden Zustände, das ruhige Betrachten und das aktive Miterleben des Psychischen, auch abgesehen von dem Spezialfall des Erhabenen, in demselben Individuum auftreten können. Derselbe Betrachter kann einerseits von dem abstrakten und außerästhetischen „Verständnis“ zum ästhetischen „Schauen“ und von da aus zum ästhetischen „Miterleben“ des Psychischen übergehen, und er

kann andererseits vom Miterleben zum Schauen und zum bloßen Verständnis weitergeführt werden. Nehmen wir den Anfang von Schumanns „Träumerei“ als Beispiel. Die Form dieser Tonfolge bringt es mit sich, daß ihre Auffassung durch verschiedene Analogien beeinflußt ist, die von der Bewegung im Raume, von der Bewegung der menschlichen Sprechstimme und von der „Gestalt“ im Ablauf unserer Emotionen herkommen. Wir haben etwa den Eindruck eines im Raume bewegten, sich ähnlich einer Stimme äußernden Psychischen (einer „tanzenden Stimme“ sagte ich in den „Spielen der Menschen“), das nach Überwindung einer kleinen Hemmung sehnsuchtsvoll anschwellend emporsteigt, um von der schönen Höhe liebevoll zögernd wieder herabzugleiten. Dieser Eindruck kann, — z. B. eben jetzt, wo ich mich aus theoretischen Gründen beobachte — einen mehr abstrakt-verstandesmäßigen Charakter besitzen, sodaß in mir die niedergeschriebenen Wortvorstellungen an Stelle der durch sie bezeichneten Gemütszustände die Vorherrschaft einnehmen; dann verhalte ich mich nicht eigentlich ästhetisch. Ich kann ferner die konkret erlebten Gemütszustände, die in die Töne eingefühlt sind, passiv „beschauen“ und an diesem Schauspiel meine Freude haben. Und endlich kann ich mich so verhalten, daß ich das Auf und Ab der Töne durch eine reproduktive oder sensorische Aktivität, die sich in meinem Gesamtbewußtsein geltend macht, kopiere, mitmache, nachahme und daß das eingefühlte Psychische an dieses aktive Mitmachen angeschlossen erscheint; dann bin ich im Zustande des Miterlebens. Auch wer der Ansicht zuneigt, daß der „wahrhaft“ ästhetische Zustand oder das „richtige“ ästhetische Verhalten in dem bloßen Schauen des Psychischen bestehe, wird nicht leugnen können, daß die schriftstellerischen Versuche, die „ästhetische Ekstase“ zu schildern, neben dem passiveren Zustande immer und immer wieder auf etwas Aktiveres hinweisen, wobei das Einfühlen als eine Betätigung des Beobachters erscheint, für die sich die Bezeichnungen Mit- oder Nacherleben unwillkürlich einstellen. Mit dem bloßen Einwand, das sei eben unwissenschaftlich geredet, ist es für den nicht getan, dem ein solches Mitgerissenwerden als besonders köstlich, ja als der Gipfel der ästhetischen Zustände erscheint. Er wird sich vielmehr als Psychologe ernstlich fragen müssen, inwiefern man bei der Schilderung des Erlebten zu diesem „Mit“ oder „Nach“ ge-

langt, und ob dabei tatsächliche Beziehungen vorhanden sind, die es erlauben, das „Mit“ oder „Nach“ auch in der wissenschaftlichen Terminologie beizubehalten.

Hier kann man nun ohne Zweifel mit leichter Mühe feststellen, daß der Ausdruck „Mit“erleben in einer Hinsicht wissenschaftlich bedenklich ist. Wir haben die „Sehnsucht“ in der Schumannschen Melodie nicht zuerst wie ein Vorbild „vor uns“ und leben das Gefühl dann außerdem noch einmal „in uns“ nach, sondern es ist von vornherein unsere Sehnsucht, die sich den Tönen einfühlt, und dabei bleibt es: das Erlebnis ist, wenn wir von dem Zustande des komponierenden Künstlers, der uns ja nicht gegeben ist, absehen, nicht doppelt, sondern nur einfach da. Sogar der besondere Fall, wo wir eine in einem Mitmenschen wirklich vorhandene Sehnsucht „miterleben“, bildet psychologisch betrachtet, keine Ausnahme hiervon; denn auch dem lebenden Menschen müssen wir „unsere“ Sehnsucht einfühlen — die seinige ist uns nicht als Vorbild gegeben. Sofern man daher das psychische Innenleben des betrachteten Objekts für sich allein in Erwägung zieht, hat unser Ausdruck keine wissenschaftliche Berechtigung; er fällt mit dem Irrtum des naiven Bewußtseins, daß uns fremdes Psychisches von außen her gegeben sein könne.[1]) — Wenn trotzdem Ästhetiker, denen das ganz genau bekannt ist, an dem „Mit“ oder „Nach“ festhalten möchten, so muß dafür noch ein anderer Grund vorhanden sein.

Auf diesen anderen Grund weist der Ausdruck „innere Nachahmung“ hin, den ich zu dem Terminus „Miterleben“ in Beziehung gebracht habe. Wenn ich die Schumannsche Melodie ruhig anhöre, so ist sie mir einfach gegeben. Wenn ich dagegen zugleich leise mitsinge, und zwar so, daß ich mich ganz durch das Gehörte leiten lasse, so ist sie doppelt gegeben, einmal als Vorbild und einmal als Nachahmung. Wie es aber ein „inneres Sprechen“ gibt, das auf bloß reproduzierten oder auf sinnlich wirklichen Bewegungen des Stimmapparates (oder auf beidem) beruht, so gibt es auch ein inneres Singen. Begleite ich nun die gehörte Melodie durch mein inneres Mitsingen, so habe ich sie „innerlich nachgeahmt“. Eine solche innere Nachahmung

[1]) Daß man bei Kunstwerken von einem wirklichen oder vermeintlichen Nacherleben des vom schaffenden Künstler Erlebten reden kann, ist selbstverständlich. Dann hat aber das „Nach“ nicht die psychologische Bedeutung, von der hier die Rede ist.

ist aber nicht nur in dem angeführten Falle, sondern überall da möglich, wo uns Formen gegeben sind: wir können optische und akustische Gestalten innerlich nachformen.[1]) — Und nun vertrete ich die Hypothese: wo wir so unabweisbar das Bedürfnis haben, bei der genußreichen Wahrnehmung ästhetischer Objekte von einem Mit oder Nach des Erlebens zu reden, da pflegt der „Kopiecharakter“, den wir dem Zustande zuschreiben, in der inneren Nachahmung von Formen begründet zu sein, und soweit das zutrifft, hat jene Ausdrucksweise wissenschaftliche Berechtigung. Weil wir das Auf und Ab der Töne, durch eine reproduktive und oft auch sensorische Aktivität, die sich in unserem Gesamtbewußtsein geltend macht, nacherzeugen, erhält die eingefühlte Sehnsucht den Charakter des Miterlebens: das Nach oder Mit ist die Färbung, die dem ganzen ästhetischen Zustand durch die innere Nachahmung der Form zuteil wird.

Ich will nun versuchen, diese Theorie der inneren Nachahmung in kurzen Sätzen übersichtlich zu formulieren.

1. Das Verständnis für Psychisches und damit auch die Einfühlung des Psychischen wird beim Kinde hauptsächlich durch äußere Nachahmungshandlungen herbeigeführt.

2. Die meisten äußeren Nachahmungen sind kein unmittelbares Mitmachen, sondern stellen sich beträchtlich später ein, wenn das Vorbild nicht mehr vorhanden ist. Zu ihrer vollständigen Erklärung bedarf es der Annahme, daß schon beim Wahrnehmen des Objektes leise imitatorische Einstellungen, die den Charakter eines inneren Nachahmens oder Mitmachens besitzen, vorausgegangen sind.[2])

3. Dieses innere Nachahmen kann eine selbständigere Bedeutung für das Seelenleben gewinnen, sobald Analogien der psychischen Zustände, die früher mit der äußeren Handlung verbunden waren, den Gesetzen der Gewohnheit entsprechend zu der andeutenden imitatorischen Einstellung hinzutreten.

[1]) Wenn Külpe darauf hinweist, daß dieses innere Nachahmen bei verschlungenen, komplizierten Ornamenten zu schwerfällig sei, um den Genuß zu erklären, so antworte ich mit der Frage, ob wir uns von solchen Ornamenten „hingerissen“ fühlen?

[2]) Vgl. hierzu mein Buch über den ästhetischen Genuß 202 f., 50 f., 193 f. — Ein frappanter Fall, der diese Erklärung auch andern nahegelegt hat, findet sich in dem Aufsatz von C. Stumpf über die „eigenartige sprachliche Entwicklung eines Kindes“. Ztsch. f. pädag. Psychol. III, 440 f., 478.

4. Dieses Hinzukommen kann nach denselben Gesetzen auch dann erfolgen, wenn das ursprünglich sensorische innere Nachahmen durch ein ausschließlich oder zum Teil reproduktives ersetzt wird.

5. Es wird sich nach denselben Gesetzen auch da einstellen können, wo andere als die ursprünglich der Imitation dienenden Bewegungsvorgänge von ähnlicher „Gestaltqualität" vikarierend eintreten. So kann der besonders gut geübte und äußerst bewegliche Sprachapparat „innerlich nachahmend" eine Bewegung des ganzen Organismus (z. B. Aufsteigen, Hinabgleiten) ersetzen, und psychische Inhalte an sich ziehen, die ursprünglich jener durch ihn ersetzten Bewegung zukommen.[1])

6. Wenn beim Wahrnehmen der Form die altgewohnte Tendenz zur inneren Nachahmung so verwirklicht wird, daß die sensorischen oder reproduzierten Einstellungen zu schwach und zu wenig lokalisiert sind, um uns von der Konzentration auf das Objekt abzuziehen, und doch zu stark, um ohne Wirkung auf den Gesamtzustand des Bewußtseins zu bleiben, so nimmt die Einfühlung den Charakter des Miterlebens an: wir schauen das Psychische nicht nur im Objekt, sondern es ist uns, in der nachträglichen Reflektion, als habe während des Genießens unser eigenes Ich mitlebend darin gesteckt. Die Selbstvergessenheit des Schauens wird zur aktiveren Selbstversetzung, ein Unterschied, der auch bei anderen Ekstasen von Bedeutung ist. — Ein Schritt mehr, und der Zauber ist zerstört, die deutlichere Lokalisierung der Einstellungen läßt das Bewußtsein des eigenen leiblichen Zustandes hervortreten, an Stelle der Selbstversetzung tritt die Selbstbesinnung. Hier kann man in gänzlich verändertem Sinne sagen: die Träne quillt — die Erde hat mich wieder.

7. Das selbstvergessene „Schauen" des Psychischen ist in seiner Entstehung hauptsächlich vom äußeren und inneren Nachahmen abhängig.[2]) Auch hier machen es aber die Gesetze der

[1]) Man sehe doch einmal ganz davon ab, ob derartiges unentbehrlich ist oder eine Hauptursache der Lust bildet; die einfache Erwägung, was man alles durch den von der Sprechmuskulatur geleiteten Atem „ausdrücken" kann, ist von höchstem Interesse für die Psychologie des ästhetischen Verhaltens.

[2]) Ich sage nur „hauptsächlich", weil Gefühle mit Farben und Tönen durch angeborene Einrichtungen verbunden sein können und weil neben der Nachahmung auch die gemeinsame, ähnliche, aber nicht aus Imitation entspringende Reaktion auf einen gegebenen Reiz in Betracht kommen kann.

Gewohnheit verständlich, daß z. B. das energische Emporstreben einer menschlichen Gestalt, das ursprünglich infolge der inneren Nachahmung zu dem sinnlich Gebotenen hinzugekommen war, auch ohne diesen aktiveren Zustand dem Objekte einzuwohnen vermag. Infolgedessen kann es eine Einfühlung geben, die nicht als innere Nachahmung bezeichnet werden darf.

8. Die Grenzen der inneren Nachahmung sind durch den Begriff der Form bestimmt. Wo das ästhetische Objekt durch Formen zu uns redet — wenn aber die Form fehlt, so „reden" die Objekte nicht viel — da ist die Möglichkeit gegeben, daß die Einfühlung durch die sensorische oder reproduktive Nacherzeugung dieser Formen den Charakter des Mit- oder Nacherlebens annimmt.[1])

9. Das auf der inneren Nachahmung der Form beruhende Miterleben ist weder ein für alle ästhetischen Zustände wesentliches Merkmal noch die einzige Quelle ästhetischen Vergnügens. Aber es ist eine besondere Form der „ästhetischen Ekstase" und daher eine der wichtigsten Erscheinungen der Psychologie des Ästhetischen überhaupt.

— Im Anschluß an diese Ausführungen berühre ich noch eine Reihe von Fragen, die mit dem Problem der Einfühlung mehr oder weniger eng zusammenhängen.

Was eben über die Grenzen der inneren Nachahmung gesagt wurde, führt auf einen sehr interessanten Gegenstand, dessen Erforschung sich erst in den Anfängen befindet: den Genuß der „Lesepoesie". Die Fähigkeit, ein poetisches Kunstwerk durch den Anblick geschriebener oder gedruckter Worte zu genießen, steht meines Erachtens auf der Grenze zwischen ästhetischem Genuß und künstlerischer Reproduktion. Wenn wir ein von dem Poeten niedergeschriebenes Gedicht lesen, so ist das Wahrnehmungsobjekt, das der Künstler geschaffen hat und uns zur Betrachtung darbietet, im Gegensatz zu allen anderen Kunstschöpfungen (außer der analogen „Lesemusik") auf Buchstabenzeichen zusammengeschrumpft, die als solche jegliche ästhetische Bedeutung für den poetischen Genuß entbehren, d. h. ein ästhe-

[1]) Es gibt Menschen, deren ästhetisches Verhalten so stark nach der aktiven Seite ausgebildet ist, daß sie auch da, wo für den gewöhnlicher Beschauer von einer Form kaum gesprochen werden kann, in der gewohnten Weise zu reagieren suchen. Dahin gehört das „Einatmen" einer einzelnen Farbe.

tisches Wahrnehmungsobjekt ist (da die Schönheit der Schrift oder des Druckes hier nicht mitspricht) überhaupt nicht vorhanden. Es wird (soweit die ästhetische Bedeutung des Wahrnehmungsobjektes in der Poesie überhaupt in Betracht kommt)[1]), ersetzt durch die Erzeugung der den Wortzeichen entsprechenden Klangbilder in unserer Reproduktion, die, wie ich in dem „ästhetischen Genuß" zeigte, von solcher Lebhaftigkeit sein können, daß sie gleich sinnlichen Gehörseindrücken im „primären Gedächtnis" nachklingen. — Hier könnte nun von einer „inneren Nachahmung" nur noch in dem Sinne geredet werden, in dem man die Handlung eines Kindes, das aus irgend einem Anlaß früher nachgeahmte Bewegungen der Erwachsenen wiederholt, eine äußere Nachahmung nennt, oder in dem man von einer durch die Lektüre veranlaßten „imitatio Christi" spricht: das Vorbild ist durch Bedeutungszeichen vertreten. Jedenfalls beginnt aber hier nicht nur der Begriff der inneren Nachahmung zu versagen; denn der der Einfühlung in das Wahrnehmungsobjekt ist, soviel ich sehe, in demselben Falle überhaupt nicht mehr verwendbar, und von einem „Miterleben" kann man nur in dem uneigentlichen Sinne sprechen, daß man das von dem Dichter beim Schreiben Erlebte am Leitfaden der Buchstabenfolge in sich selbst aufs neue erzeugt. Der Leser steht dem reproduzierenden Künstler nahe. Wenn der erfolgreiche Vorleser poetischer Werke ein Künstler genannt werden kann, so ist auch die „innere Deklamation" des genießenden Lesers eine Art Virtuosenleistung. Diese Erwägung wirft Licht auf die innere Verwandtschaft, die auch zwischen dem sonstigen ästhetischen Genießen und dem künstlerischen Schaffen zweifellos besteht.

Mit der ästhetischen Einfühlung steht ferner das vielumstrittene Problem der ästhetischen Illusion in naher Beziehung, obwohl die beiden Begriffe keineswegs äquipollent sind. Am bekanntesten ist in der neueren Literatur die Illusionslehre Konrad Langes, dessen Auffassung des Vorganges jedoch vielfach auf Widerspruch gestoßen ist. Auch hier ist die Kritik meistens in den gewöhnlichen Fehler verfallen, rein negierend zu bleiben, anstatt nach dem positiv Wertvollen in dem Objekt ihrer Beurteilung zu fragen. Das Richtige an Langes

[1]) Vgl. Th. A. Meyer, „Das Stilgesetz der Poesie", 1901.

Theorie liegt, wie mir scheint, darin, daß er in Übereinstimmung mit älteren Ästhetikern den Unterschied zwischen der Illusion im gewöhnlichen Sinne (wirkliches Getäuschtwerden, objektiv unrichtige Apperzeption) und der „ästhetischen" Illusion klar erkannt und durch den Ausdruck „bewußte Selbsttäuschung" hervorgehoben hat: von jenem Getäuschtwerden unterscheidet sich der Zustand der bewußten Selbsttäuschung dadurch, daß sich außer der unrichtigen Apperzeption auch die richtige Auffassung im Bewußtsein geltend macht. Nur in der Frage, wie das Gegeneinanderwirken der beiden Auffassungen psychologisch zu beschreiben ist, scheint mir Langes Theorie des Pendelns oder Oszillierens nicht zu genügen. Meine eigene Ansicht gibt, wie ich glaube, durch Anknüpfung an die Lehre des Psychiaters O. Groß von der „Sekundärfunktion" die Wirklichkeit genauer wieder. Da ich sie erst in dem „Seelenleben des Kindes" (1904, S. 162 f.) mit genügender Klarheit formuliert habe, gestatte ich mir, wenigstens die Hauptsätze hier zu wiederholen.

Die Erklärung der für das Spiel und den ästhetischen Genuß so bedeutungsvollen Zwischenzustände, in denen wir, wie Dilthey einmal sagt, glauben und doch nicht glauben, ist hiernach in der Nachwirkung („Sekundärfunktion", „Perseveration") der vorausgegangenen objektiv richtigen Auffassung zu suchen. Diese Nachwirkung tritt den zur völligen Illusion drängenden Momenten hemmend entgegen, wie sich das z. B. bei einem körperlichen Kampfspiele zeigt, wo die ursprüngliche Apperzeption der Sachlage derart in den Ringern fortwirkt, daß sie trotz alles Aufgehens in der Situation doch nicht die Grenzen zwischen Spiel und Ernst überschreiten. Und wie diese Nachwirkung bei den Kämpfenden eine doppelte sein kann: einmal eine rein physiologisch zu fassende dauernde Hemmung von äußeren Reaktionen, die sich ohne sie zum ernstlichen Zerstörungsversuch auswachsen würden, andererseits ein in derselben Richtung wirkendes momentanes Aufblitzen des Spielbewußtseins (das sich ja manchmal in dem kurzen, stoßweise hervortretenden Auflachen der Ringenden verrät) — so verhält es sich auch bei der ästhetischen Illusion. Die objektiv richtige Auffassung, mit der wir an den Gegenstand herantreten und die (das sei der Kritik gegenüber ausdrücklich hervorgehoben) durchaus kein aktueller Urteilsvorgang zu sein braucht

liegt dabei auf dem Grunde der Seele und „wirkt nach“. Wir haben im Theater nicht geurteilt: „hier sitzen wir in einem Sessel, um einer bloß mimischen Darstellung zuzuschauen“, „dieses Gretchen ist in Wirklichkeit die Schauspielerin N.“ usw.; wohl aber ist die objektiv richtige Apperzeption in uns dagewesen, die die Voraussetzung für solche Urteile bilden würde. Während wir nun unter dem Einfluß der illusionsfördernden Momente scheinbar völlig in der dargestellten Situation aufgehen, als ob gar nichts auf der Welt existierte als dieser Kerker und diese Unglückliche in ihrem herzzerreißenden Zustande, bleibt doch die Sekundärfunktion der richtigen Auffassung in Wirkung, und zwar in doppelter Hinsicht. Sie kann gänzlich unbewußt den vollen Ausbruch der Gefühle und der sich an sie anschließenden Reaktionen zurückhalten, und sie kann außerdem (wie die „Aushilfesilben“ bei Memorierversuchen) zeitweise flüchtig im Bewußtsein aufsteigen und dadurch die Hemmungen noch verstärken. In beiden Fällen entsteht aber jener eigentümliche Zwischenzustand der ästhetischen Illusion, der in Wahrheit als eine nur „aufkeimende“, in der vollen Entfaltung „gehemmte“ Illusion bezeichnet werden darf.

Ein anderes Problem, das sich auf alle ästhetischen Emotionen, damit aber auch auf den Begriff der Einfühlung erstreckt, tritt in der gleichfalls viel verhandelten Frage hervor, inwiefern die Organempfindungen für den ästhetischen Zustand in Betracht kommen. Der Streit um die Bedeutung der Organempfindungen spielt seit dem Auftreten der James-Langeschen Gefühlstheorie in der Ästhetik eine nicht unbeträchtliche Rolle. Ich erwähne hier nur den Aufsatz von Vernon Lee und Anstruther-Thomson über „Beauty and ugliness“ (Contemporary Review 1897), die „Poetik“ von H. Roetteken (1902) und die neuere Schrift des Begründers jener Gefühlstheorie: Karl Langes Abhandlung über „Sinnesgenüsse und Kunstgenuß“ (herausg. von H. Kurella, 1903). Der schon von Lotze in eindringlichster Weise entwickelte Gedanke, daß die psychischen Begleiterscheinungen der innerorganischen Vorgänge (der Zirkulation, der Atmung, der nach außen nicht merklich hervortretenden Innervationen in den Gliedmaßen, in der dem Ausdruck dienenden Gesichtsmuskulatur u. dgl.) einen wichtigen Anteil an dem Gesamtcharakter unserer Gemütsbewegungen habe, ist von seinen neueren Vertretern zum Teil mit

unkritischer Einseitigkeit als ausschließlicher Erklärungsgrund verteidigt, von manchen seiner Gegner als eine Absurdität verspottet worden. Ich gestehe, daß mir auf Grund der Selbstbeobachtung jene Übertreibung fast eher begreiflich erscheinen will, als die völlige Verwerfung. Zum mindesten wird man, wie ich glaube, das an der Theorie bestehen lassen müssen, was von einem ihrer schärfsten und scharfsinnigsten Kritiker, von Stumpf als berechtigt anerkannt wird. „Gilt es,“ so sagt er am Schluß seines Aufsatzes „Über den Begriff der Gemütsbewegung“ (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. XXI, S. 93f.), „nicht bloß das Minimum wesentlicher Merkmale anzugeben, die den Begriff des Affekts überhaupt und der einzelnen Affekte ausmachen, sondern eine einigermaßen ausgiebige Beschreibung des Gesamtzustandes zu liefern, welchem so inhaltsschwere Wörtchen wie Zorn, Gram, Liebe entsprechen: dann freilich werden die Organempfindungen mehr als bisher in den Vordergrund treten müssen. Romanschriftsteller sind uns hierin vorausgeeilt. Der Ton, die Farbe, die Temperatur des Affekts ist durch solche Empfindungen sicherlich mitbedingt.“ Wer möchte aber bestreiten, daß in der Ästhetik auf Ton, Farbe, Temperatur der Gemütsbewegungen sehr viel ankommt?

Wie mir scheint, wird es sich empfehlen, bei der künftigen Behandlung dieser Streitfrage zwei Unterscheidungen nicht außer acht zu lassen. In erster Linie muß betont werden, daß die inneren Organempfindungen in vielen Fällen auch durch ihre Reproduktionen ersetzt sein können. Besonders die Untersuchungen Volkelts haben in dieser Hinsicht aufklärend gewirkt. Wie stark (auch abgesehen von Traum und Halluzination) die bloßen Reproduktionen in anderen Sinnesgebieten zu wirken vermögen, das hat mir die schon erwähnte Beobachtung überzeugend vor Augen geführt, daß die rein reproduzierten Klangbilder beim stillen Lesen noch längere Zeit im „primären Gedächtnis“ mit einer Frische und Lebhaftigkeit nachzutönen pflegen, die man a priori sicherlich nur im Anschluß an sinnliche Gehörsdaten erwarten würde. Es ist kein Grund vorhanden, eine ebenso kräftige Wirkung reproduzierter Organempfindungen zu bezweifeln. Daher ist es ganz gut denkbar, daß „der Ton, die Farbe, die Temperatur des Affekts“ im ästhetischen Zustand durch solche Reproduktionen bedingt sein kann, ohne sich darum bis zur Unwirksamkeit zu verflüchtigen.

Zweitens muß man bei der Würdigung der Organempfindungen zwischen ihrem speziellen Anteil an dem Gefühlscharakter und ihrer allgemeinen Bedeutung für die ästhetischen Bewußtseinszustände überhaupt unterscheiden. Schon die „Einfühlung“ ist keineswegs, wie der Name vermuten lassen könnte, ein bloßes Leihen von Gefühlen; besonders das innere Miterleben enthält vieles, was ganz abgesehen von den Emotionen der Betrachtung wert ist. Wir erleben beim Anhören jener Melodie nicht nur „Sehnsucht“, sondern auch eine auf- und abwärts gehende Bewegung, und wenn bei dem „Erleben“ dieser Bewegung Organempfindungen eine Rolle spielen sollten, so ist das an und für sich von Bedeutung. Der Psychologe wird sich daher erstens fragen können, ob der lebendige Eindruck einer uns „mitreißenden“ Tonfolge durch solche leibliche Resonanz in sensorischer oder reproduktiver Form zustande komme. Er wird davon die zweite Frage unterscheiden, ob die in jener Bewegung hervortretende „Sehnsucht“ als gefühlswarmes ästhetisches Erlebnis ebenfalls mit solchen Faktoren zusammenhänge. Und wenn er dann auch das genußreiche Resultat, die Lust am Erlebnisinhalt ins Auge faßt, so wird er nicht annehmen müssen, daß das Vergnügen den Organempfindungen als solchen entspringe; wohl aber wird er sich die dritte Frage stellen können, ob diese Lust, die ihn mit süßen Schauern überrieselt, als konkrete Gemütsbewegung nicht abermals eine „Färbung gebende“ leibliche Resonanz aufweise.

Auch der Begriff des Spieles ist für die Auffassung der ästhetischen Erscheinungen von Wichtigkeit. Man kann sowohl die künstlerische Produktion als auch das ästhetische Genießen mit dem Spiele vergleichen, und wir sind seit Kant und Schiller mit diesen Beziehungen vertraut. Ich habe in meinen Schriften die Verwandtschaft des Spiels mit dem ästhetischen Genuß besonders stark betont, ja diesen direkt als Spiel bezeichnet. Wenn man eine um ihrer eigenen Inhalte willen (also nicht erst durch Beziehung auf andere Inhalte) genußreiche Tätigkeit als Spiel bezeichnet, so wird auch das ästhetische Anschauen diesem Begriff zu subsumieren sein. Külpes „Kontemplationswert“ und Cohns „rein intensiver Wert“ liegen in derselben Richtung. Der Einwand, daß man unter Spielen nur äußere Tätigkeiten verstehe, scheint mir sachlich nicht berechtigt, da man auch vom Spiele mit Phantasiebildern redet (man denke

an den Versuch, ein Rätsel oder ein Schachproblem zu lösen). Will man aber dennoch den Spielbegriff enger fassen, so würden eben Spiel und ästhetischer Genuß unter den umfassenderen Begriff der „Inhaltsgenüsse“ fallen, für den uns freilich die Sprache keinen schon gebräuchlichen Terminus zur Verfügung stellt. Das Wesentliche hängt natürlich am Gedanken, nicht am Worte. Wichtiger ist die Frage, wodurch sich das ästhetische Genießen von den übrigen Spielen (oder Inhaltsvergnügungen) unterscheidet. Einen beachtenswerten Versuch zur Lösung dieser Frage, der aber zunächst die früher geschilderte Auffassung des ästhetischen Verhaltens als eines Beschauens oder Betrachtens von Gefühlen voraussetzt, findet man in der Ästhetik Witaseks. Im Spiele, sagt er dort (S. 227 f.), seien die durch Illusion („Annahme“) erregten Gefühle gleich auch schon der Genuß am Spiel; in der Kunst dagegen seien diese Gefühle erst Gegenstand des Genießens, indem sie, ihrerseits vorgestellt, die Voraussetzung des ästhetischen Lustgefühls bilden.

Der letzte Begriff, den ich im Zusammenhang mit dem Problem der Einfühlung noch erwähnen möchte, ist die „Einheit des Mannigfaltigen“. Daß das Schöne auf eine Einheit des Mannigfaltigen (Einstimmigkeit, Harmonie des Einzelnen im Ganzen) zurückzuführen sei, ist eine der ältesten und beharrlichsten Überzeugungen der Ästhetik, und es ist interessant zu sehen, wie dieser Satz je nach dem wissenschaftlichen Standpunkt des Forschers in verschiedener Beleuchtung wiederkehrt. Man kann eine metaphysische, eine physische, eine erkenntnistheoretische und eine psychologische Formulierung desselben Gedankens unterscheiden. Die metaphysische geht auf die — sei es nun mißverständlich oder berechtigterweise als transzendentes Sein aufgefaßte — platonische Idee zurück, deren formales Wesen in der Einheit des Mannigfaltigen besteht und mit der Schönheit zusammenfällt. Unter der physischen Formulierung verstehe ich eine solche, die den in der Erfahrung gegebenen Grund des Schönen in der objektiven Übereinstimmung der Teile untereinander und mit dem Ganzen erkennt, ohne dabei auf die subjektive Seite dieser Beziehung zu reflektieren. Die erkenntnistheoretische Bestimmung setzt an Stelle der empirisch- oder metaphysisch-objektiven Einheit die Gesetzmäßigkeit oder Einstimmigkeit des Bewußtseins, die im Wirklichen sich nicht vollendet, im Sittlichen als Seinsollendes nur gefordert

wird, aber im schönen Scheine so zur Darstellung gelangt, als ob das Seinsollende Wirklichkeit wäre. Die psychologische endlich gründet sich auf die tatsächlich vorhandene Tendenz des Bewußtseins, das Mannigfaltige — besonders im Zustand der Aufmerksamkeit — zu einer Einheit zusammenzufassen. Diese „monarchische Einrichtung“ oder „Verfassung“, wie ich sie in meiner Einleitung in die Ästhetik nannte, wird auch durch die psychologischen Unterscheidungen von „Blickfeld und Blickpunkt“, „Fokal- und Randobjekt“ des Bewußtseins zum Ausdruck gebracht. Nimmt man an, daß das Schöne in einer objektiven Darbietung begründet sei, deren Eigenart eben darin besteht, die monarchische Verfassung des Bewußtseins durch Über- und Unterordnung zu vollkommener Verwirklichung gelangen zu lassen, so hat man den alten Gedanken in der Sprache der Psychologie ausgedrückt. Die beste Durchführung der „monarchischen Unterordnung“ findet sich wohl in der Ästhetik von Lipps.

Diese psychologische Fassung hat aber den Vorteil, das Prinzip der Einstimmigkeit in direkte Verbindung mit dem Prinzip der Einfühlung zu bringen. Denn wenn eine monarchische Verfassung den innersten Tendenzen des Bewußtseins entspricht, so wird die Einfühlung der eigenen Persönlichkeit in das Objekt da am vollkommensten und reinsten sein, wo sich der Gegenstand als Einheit des Mannigfaltigen darstellt. Dieser Konnex, der z. B. in den Ausführungen Siebecks („Harmonie ist die nach außen gewendete Beseelung“, a. a. O. 140) besonders deutlich hervortritt, ist eine der tiefsten Gedankenbeziehungen innerhalb der Ästhetik.

Literatur.

Das Verzeichnis beschränkt sich im wesentlichen auf die im Text angeführten Schriften.

Allen, Grant, Physiological aesthetics. 1881.
Alt, Th., System der Künste. Berlin 1888.
Cohen, H., Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.
Cohn, J., Allgemeine Ästhetik. Leipzig 1901.

Cohn, J., Psychologische oder kritische Begründung der Ästhetik? Arch. f. system. Philos. 1904.
Dessoir, M., Beiträge zur Ästhetik. Arch. f. system. Philos. 1899 f.
Dilthey, Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Leipzig 1886.
Eisler, R., Studien zur Werttheorie. Leipzig 1902.
Fechner, Th., Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.
Gross, O., Die zerebrale Sekundärfunktion. Leipzig 1902.
Grosse, E., Die Anfänge der Kunst. Freiburg und Leipzig 1894.
Gummere, F. B., The beginnings of poetry. New York 1901.
Hartmann, E. v., Ästhetik. Leipzig 1886, 1887.
Hirn, Y., The origins of art. London 1900. Deutsch 1904.
Jouffroy, Cours d'esthétique. Paris 1845.
Kant, Kritik der Urteilskraft.
Külpe, O., Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1899.
— Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1903.
— Bespr. von Groos, der ästhetische Genuß. Götting. Gel. Anz. 1902.
— The conception and classification of art. University of Toronto Studies VII.
— Ein Beitrag zur experimentellen Ästhetik. Commemorative number of the American Journ. of Psyochol. 1903.
Lange, Karl, Sinnesgenüsse und Kunstgenuß. Wiesbaden 1903.
Lange, Konr., Das Wesen der Kunst. Rerlin 1901.
— Über die Methode der Kunstphilosophie. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. 1904.
Lipps, Th., Grundlegung der Ästhetik. Hamburg u. Leipzig 1903.
— Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. München 1897.
— Ästhetische Einfühlung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXII.
Lombroso, C., Der geniale Mensch. Hamburg 1890.
Lotze H., Mikrokosmus. II. Leipzig 1858.
Marshall, Rutgers, Aesthetic principles. 1895.
Meumann, E., Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus. Philos. Studien. 1894.
Meyer, Th. A., Das Stilgesetz der Poesie. Leipzig 1901.
Natorp, P., Sozialpädagogik. 2. Aufl. Stuttgart 1904.
Ribot, Th., Die Schöpferkraft der Phantasie. Deutsch. Bonn 1902.
Roetteken, H., Poetik. I. München 1902.
Scherer, W., Poetik. Berlin 1888.
Séailles, G., Das künstlerische Genie. Deutsch. Leipzig 1904.
Siebeck, H., Das Wesen der ästhetischen Anschauung. Berlin 1875.
Stern, P., Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. Hamburg u. Leipzig 1898.
Stumpf, C., Über den Begriff der Gemütsbewegung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXI.
Taine, H., Philosophie der Kunst. Leipzig 1902, 1903.
Türck, H., Der geniale Mensch. 6. Aufl. 1903.
Vernon Lee and Anstruther-Thomson, Beauty and ugliness. Contemp. Review 1897.

Vischer, Fr. Th., Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen. Reutlingen u. Leipzig 1846—1857.
— Kritische Gänge. 5. u. 6. Heft.
Vischer, R., Über das optische Formgefühl. Leipzig 1873.
Volkelt, J., Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik. Jena 1876.
— Ästhetische Zeitfragen. München 1895.
— Ästhetik des Tragischen. München 1897.
— System der Ästhetik. I. München 1905.
Witasek, St., Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXV.
— Wert und Schönheit. Arch. f. syst. Ph. 1902.
— Grundzüge der allgemeinen Ästhetik. Leipzig 1904.
Zeus, Gedanken über Kunst und Dasein. Stuttgart 1904.

Geschichte der Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband.

Es ist außer Frage, daß die Geschichte der Philosophie in der wissenschaftlichen Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts eine Ausdehnung und eine Bedeutung gewonnen hat wie zu keiner Zeit vorher: und man begegnet vielfach der Ansicht, diese Emsigkeit des historischen Interesses stehe in wesentlichem Zusammenhange mit dem Mangel an schöpferischer Kraft und Lust, der nach der überreichen Entladung des metaphysischen Triebes als ein natürlicher Rückschlag eingetreten war, — es sei ein Zeichen der Erschöpfung und der Sammlung, wie nach einer verlorenen Schlacht. Diese Auffassung trifft auch wirklich in gewissem Sinne die Verhältnisse der Philosophie im Anfang der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, wo ein großer Gelehrter das Wort geprägt haben soll: „es gibt gar keine Philosophie, es gibt nur eine Geschichte der Philosophie“.

Allein es würde ein großer Irrtum sein, wenn man meinen wollte, darin liege der Ursprung und der entscheidende Grund für die lebhafte Beschäftigung der Philosophie mit ihrer eignen Geschichte. Diese reicht vielmehr bis in die große schöpferische Zeit der deutschen Philosophie zurück und entspringt in ihr aus den innersten Motiven der idealistischen Bewegung selbst. Sie ist eine notwendige Erscheinung der historischen Weltanschauung, zu der jene Entwicklung geführt hat. Es war das prinzipielle Ideal der Romantik, die neue „Bildung“, die sie suchte, aus einem

bewußten Verständnis aller großen Errungenschaften der Vergangenheit herauszuarbeiten. Aus diesem gemeinsamen Motiv sind die Anfänge einer Literaturgeschichte großen Stils und die Gedanken der historischen Schule der Jurisprudenz ebenso hervorgegangen wie die Begründung einer wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie. Für einen Mann freilich von der unfruchtbaren Paradoxie Friedrich Schlegels mochte es bei dem „Dichten über das Dichten“ und bei dem „Philosophieren über das Philosophieren“ bleiben: aber schon Schleiermacher griff das große Werk der Platonübersetzung kräftig an und dehnte in der Folge seine eindringenden Untersuchungen auf den ganzen Umfang der antiken Philosophie aus. Mit ihm begann die gleichzeitig aus dem Geiste des Neuhumanismus neugeborene Philologie sich einem kritischen Studium auch der griechischen Philosophen zuzuwenden, und die feinsinnigen Arbeiten Böckhs leiteten die Reihe der glänzenden Forschungen ein, die seitdem diesem Teil der Geschichte der Philosophie so reichlich zu statten gekommen sind.

Viel tiefer aber und energischer gestaltete sich das Verhältnis zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie durch Hegels Lehre: hier nahm es die Form einer begrifflich notwendigen Beziehung an. Schon in der Phänomenologie hatte Hegel die Selbstverständigung der Vernunft nach zwei Richtungen entrollt, indem er einerseits den dialektischen Fortschritt des sich selbst von Stufe zu Stufe tiefer und konkreter verstehenden Bewußtseins, andererseits die reiche Fülle der Gestalten verfolgte, in deren Reihe es sich, wie an allen Formen des lebendigen Kulturgeistes, so auch an den historischen Gebilden des wissenschaftlichen Begreifens entfalte: und beide Linien hatte er kunstvoll ineinander spielen lassen, — mit jener geheimnistuerischen Virtuosität des Polyhistoren, die diesem ebenso bizarren wie genialen Erstlingswerke seinen unvergleichlichen Charakter aufdrückt. In dem ausgereiften und didaktisch gegliederten System treten die beiden Linien scharf und deutlich auseinander, um ihren Parallelismus desto eindrucksvoller erkenntlich zu machen: die dialektische Entwicklung des Systems der Kategorien in der Logik soll dieselbe sein, wie die historische Entwicklung der Prinzipien in der Geschichte der Philosophie.

Damit war — was zu allen Zeiten und von allen Seiten anerkannt werden muß und auch wohl anerkannt wird — zum

erstenmal prinzipiell die Geschichte der Philosophie selbst zu einer Wissenschaft erhoben; an die Stelle der geistlosen Kuriositätensammlung, in der man bisher die verwunderlichen Meinungen gelehrter Herrn nacherzählt hatte, war die Aufgabe getreten, sie in ihrem inneren Zusammenhange als eine notwendige Reihenfolge und als ein sinnvolles Ganzes zu verstehen. Das bleibt Hegels Verdienst auf alle Fälle. Aber vielen schien es sogleich, und den weitaus meisten scheint es noch heut, als habe er in seiner Ausführung dieses Gedankens weit über das Ziel hinausgeschossen, indem er die Sache dahin wendete, daß die Geschichte der Philosophie nun auch gleich selber eine philosophische Wissenschaft sein sollte. Das war in der Tat seine Meinung. In dem großartig entworfenen Zusammenhange der philosophischen Disziplinen bildete ihm die Geschichte der Philosophie das letzte, abschließende Glied: und indem sie mit der Logik, als dem Anfangsgliede, zu durchgängiger Korrespondenz übereinstimmte, rundete sich gerade dadurch das ganze System zu geschlossener Totalität ab.

Das Bedenkliche und Gefährliche solcher Konstruktion liegt auf der Hand. Von jeher hat man sich die billige Freude nicht entgehen lassen, zu zeigen, daß Hegel, um den Parallelismus von dialektischer und historischer Entwicklung der Kategorien aufrecht zu erhalten, in der Geschichte der Philosophie gelegentlich recht willkürlich mit den chronologischen Verhältnissen umgesprungen ist: und man hätte umgekehrt — was freilich nicht ganz so bequem war — zeigen können, wie oft er in der Logik dem historisch unverrückbar gegebenen Fortgang und Übergang eine dialektische Notwendigkeit künstlich unterzuschieben bemüht gewesen ist. Darüber kann also kein Zweifel sein, daß in diesem schematischen Sinne eines Parallelismus von systematischer und chronologischer Reihenfolge der Kategorien nicht die Rede davon sein darf, die Geschichte der Philosophie selbst als eine philosophische Wissenschaft zu behandeln.

Aber damit ist nun keineswegs gesagt, daß die Geschichte der Philosophie nur als eine lediglich historische Disziplin zu betrachten und aus dem systematischen Zusammenhange der Philosophie selbst auszuschließen sei. Die Korrekturen freilich, welche Hegels konstruktiver Entwurf durch die bedeutenden Schüler, die er gerade auf diesem Gebiet — mehr als auf irgend einem anderen — gehabt hat, durch Männer wie Zeller,

Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer erfahren hat, diese Korrekturen bewegen sich alle in der Richtung, daß sie der genauen, mit allen Mitteln der Kritik eindringenden Feststellung der historischen Tatsächlichkeit ihr volles Recht in erster Linie unverkümmert zukommen lassen. Aber auch in solcher, dem historischen Empirismus völlig Rechnung tragenden Gestalt läßt die philosophiegeschichtliche Forschung deutlich erkennen, daß ihr letzter Zweck niemals ein nur historisches Wissen, sondern immer zugleich ein Verständnis ist, das sich in den Dienst der Philosophie selbst stellt. Eine prinzipielle Untersuchung über dies Verhältnis ist deshalb unerläßlich, wenn man sich über die gegenwärtige Lage und Aufgabe dieser Disziplin verständigen will.

Es ist von vornherein klar und nicht weiter zu diskutieren, daß man Geschichte der Philosophie treiben und erfolgreich treiben kann, ohne dabei einen anderen wissenschaftlichen Zweck im Auge zu haben, als den rein historischen: festzustellen, „wie es eigentlich gewesen ist", d. h. in diesem Falle, was die Philosophen gelehrt haben, wie sie dazu gekommen sind, welche Stellung ihre Gedanken in dem geistigen Gesamtzustande ihrer zeitlichen Umgebung einnehmen. Für jede Spezialforschung werden sogar die Aussichten des Erfolgs um so günstiger stehen, je mehr sie sich auf diesen Boden der tatsächlichen Untersuchung beschränkt. Die Möglichkeit also und unter Umständen die Erforderlichkeit, philosophiegeschichtliche Forschungen als rein historische Arbeit anzusprechen, steht völlig außer Frage: sie gilt ebenso wie für die Geschichte jeder besonderen Wissenschaft.

Allein daneben finden wir nun doch ein weit verbreitetes, wenn auch seines Rechtsgrundes nicht immer deutlich bewußtes Gefühl davon, daß die Philosophie ein weit intimeres Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte hat, als irgend eine andere Wissenschaft zu ihrer Geschichte. Schon ein Blick auf den Lehrbetrieb der Universitäten zeigt, daß bei keiner Wissenschaft ihre Geschichte eine so große Rolle spielt wie bei der Philosophie. Wir können uns sehr gut denken, daß jemand Mathematik, Physik oder Chemie mit höchster Leistung studiere, ohne sich um die historische Vorgeschichte seiner Disziplin auch nur im geringsten zu kümmern; der Mangel einer Bekanntschaft damit wird nicht als etwas Bedenkliches empfunden. Auch in den historischen Disziplinen selber, z. B. in den philologischen, wird

die Beschäftigung mit ihrer Geschichte als ein wohl interessantes und lehrreiches, aber schließlich doch entbehrliches Nebenwerk angesehen. Für das Studium der Philosophie dagegen gilt allgemein die Vertrautheit mit ihrer Geschichte als etwas völlig Unerläßliches, als ein integrierender Bestandteil der Sache selbst.

Worauf beruht diese Verschiedenheit? Handelt es sich dabei um Intensitätsunterschiede in der Bedeutung des historischen Moments für das theoretische Studium — oder handelt es sich um eine prinzipielle Differenz? Bedeutsam genug ist ja das historische Wissen schließlich für jede Art wissenschaftlicher Arbeit. Es ist überall anregend und lehrreich. Das Nacherleben der Gedankengänge, die zu den großen Entdeckungen, den grundlegenden Einsichten geführt haben, wird stets eine wirksame Art der Schulung für jedes wissenschaftliche Denken sein. Nicht umsonst pflanzt die Geschichte neben den Irrtümern, von denen sie zu erzählen hat, ihre Warnungstafeln auf: „Dies ist ein Holzweg." Und wenn so der Durchschnittsarbeiter durch das historische Verständnis positiv und negativ in den gemeinsamen Gang seiner Wissenschaft sich einzuleben lernt, so springt aus den großen, typischen Leistungen der Vergangenheit wohl der zündende Funke in den Sinn des neuen Genius über, dessen schlummernde Kraft er zur Entladung und mächtigen Wirksamkeit bringt.

Das alles gilt nun für die Philosophie nicht anders als für jede andere Disziplin. Auch von ihrer Geschichte haben wir an Irrtümern ebensoviel — ja, vielleicht mehr — zu lernen als an positiven Errungenschaften: und unzweifelhaft ist es die Versenkung in die Gedankenwelt der großen philosophischen Genien, aus der oft dem kongenialen Nachkommen die Berufung zu seiner eigenen Arbeit und die Richtung seines Nachdenkens erwächst. Das letztere Moment ist bei der Philosophie um so bedeutsamer, je näher sie dem künstlerischen Schaffen steht. Wenn man in ihr wesentlich den Versuch einer Harmonisierung der Ideen sieht, die Tendenz, das zerstreute Wissen zu einer letzten Einheit der Anschauung zusammenzufassen und damit auch zu einer überzeugungsstarken Einheit des Lebens vorzudringen, — gerade dann tritt die vorbildliche Bedeutung der großen Persönlichkeiten hervor: denn dies ästhetische Moment ist das persönliche. Rud. Euckens schönes Buch über die

Lebensanschauungen der großen Denker gibt diesem Verhältnis den glücklichsten und nachhaltigsten Ausdruck.

Wie Fichte gesagt hat, daß, was für eine Philosophie man wähle, davon abhängt, was für ein Mensch man sei, so gilt es psychogenetisch jedenfalls, daß die Vorliebe, womit der Einzelne an dem einen oder dem andern Philosophen der Vergangenheit hängt, vielfach durch die Sympathie für die Eigenart bedingt ist, mit der das Bild von Welt und Leben von der Persönlichkeit seines „Lieblingsphilosophen" zurückgeworfen wird. Daher hat die Geschichte der Philosophie vor der anderer Wissenschaften in der Tat dies voraus, daß in ihr mehr als sonst der Zauber großer vorbildlicher Individualitäten zur Geltung kommt. Das lehrt in erster Linie die Erfahrung des akademischen Vortrages der Geschichte der Philosophie, und der Mann, dem diese Blätter gewidmet sind, ist mit seinem Wort und seinem Werk ein leuchtendes Zeugnis dafür. Keiner hat es mit so vollendeter Meisterschaft wie Kuno Fischer verstanden, die Persönlichkeiten der großen Philosophen aus ihrer Entwicklung heraus vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer und Leser lebendig zu machen und die Zusammenhänge aufzudecken, die zwischen ihrer Individualität und ihrer Lehre obwalten.

Aber auch darin handelt es sich schließlich nur um einen graduellen Unterschied, und den übrigen Wissenschaften fehlt es nicht an einer analogen Bedeutsamkeit, die ihre Geschichte und deren hervorragende Träger für ihre Jünger besitzen. Auch der Naturforscher kann sich an einem Newton oder Helmholtz, auch der Historiker an einem Ranke oder Mommsen als vorbildlichen Persönlichkeiten begeistern und aus bewundernder Sympathie sich zu eigener Forschungsweise und Auffassungsart erziehen. Die intuitive Energie der Genialität spielt eben in jeder Wissenschaft ihre Rolle, und ihre Erregung durch das geschichtliche Vorbild hat überall ihren Wert, wenn auch der ästhetische Einschlag, für den sie erforderlich ist, in der Philosophie ungleich bedeutsamer mitwirkt, als in anderen Disziplinen.

Alles dies nun, was in bezug auf ihre Geschichte der Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gemeinsam und z. T. nur in höherem Maße eigen ist, betrifft wesentlich die Frage, wie der Einzelne Philosophie treibt oder treiben soll, wie er dabei aus der Vergangenheit zu lernen, die Probleme aufzunehmen und mit den Wegen zu ihrer Lösung sich vertraut zu machen

hat. Das ist alles prinzipiell gerade so, wie bei den übrigen Disziplinen, und in diesen Hinsichten kann man höchstens sagen, daß es erfahrungsgemäß für den Philosophen in stärkerem Maße als für den Mann anderer Wissenschaften förderlich und erforderlich ist, in der Geschichte seiner Disziplin heimisch zu sein. Das Beispiel großer Denker wie Descartes und Kant zeigt freilich, daß eine intime und ausgebreitet gelehrte Kenntnis des Historischen auch in der Philosophie nicht unerläßlich ist: aber für den durchschnittlichen Fortgang trifft jenes Verhältnis zweifellos bei der Philosophie in besonderem Maße zu.

Ganz anders steht es dagegen mit der Frage, ob ihre eigene Geschichte ein integrierender Bestandteil des Systems der Philosophie selbst sei. Von keiner anderen Wissenschaft kann man ein derartiges Verhältnis behaupten oder hat man es je behauptet, und auch auf die Philosophie ist es nicht anwendbar, solange man in ihr nichts weiter sieht, als die landläufige Weltanschauungswissenschaft. Ist sie wirklich dazu berufen, die sog. allgemeinen Ergebnisse des übrigen Wissens zu einer einheitlichen Gesamtvorstellung von Welt und Leben zusammenzuarbeiten, so ist in der Tat nicht abzusehen, weshalb sie zu ihrer Geschichte in einem anderen Verhältnis stehen sollte, als jede der besonderen Disziplinen, aus denen sie ihre Weisheit zusammenliest. Dann kann sie schließlich, nötigenfalls auch betrieben werden, ohne daß man sich um ihre Vorgeschichte sonderlich kümmert; — dann kann sogar die Beschäftigung mit all den Irrgängen, in die sie im Laufe der Jahrtausende verfallen ist, als ein unnützer Ballast beiseite geworfen werden: dann heißt es, frisch aus der Gegenwart heraus philosophieren und das Recht, das der Lebende hat, gegen die Schatten der Vergangenheit hochhalten. Es fehlt der heutigen Zeit nicht an Stimmen und Stimmungen, die so die Last der Tradition abzuwerfen bereit sind.

Dasselbe gilt, und zwar in verstärktem Maße, wenn man die Aufgabe der Philosophie in einer Metaphysik sieht, die unabhängig von dem besonderen Wissen der empirischen Wirklichkeit aus irgend welchen Quellen eigener Erkenntnis die letzten Prinzipien alles Seins und Werdens erfassen soll. Dieser dogmatische Standpunkt ist der absolut ungeschichtliche. Er sieht in der historischen Phänomenologie des philosophischen Bewußtseins im besten Falle die Reihenfolge der Versuche, sich der

Einsicht zu nähern, die er besitzt. Ein solcher Dogmatiker verhält sich zur Geschichte der Philosophie etwa so wie der Mathematiker oder der Physiker zu der seiner Wissenschaft: überzeugt, die wahre Erkenntnis seines Gegenstandes im Prinzip errungen zu haben, betrachtet er die Arbeit seiner Vorgänger als die in den Irrtum verschlungenen Wege zu der Höhe, von der er auf sie zurücksieht. Die Geschichte der Wissenschaft ist die werdende Wahrheit: als solche wird sie begriffen, wenn die Wahrheit geworden, fertig geworden ist. So etwa hat Herbart, wie seine „Einleitung" erkennen läßt, die Geschichte der Philosophie aufgefaßt: sie gehört nicht zu ihr selbst.

Ein intimes und notwendiges, allen anderen Wissenschaften gegenüber prinzipiell eigenartiges Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist deshalb nur dann zu verstehen, wenn man ihre Aufgabe so bestimmt, daß ihrem Gegenstande selbst, den sie zu erkennen hat, eben die Entwicklung wesentlich ist, die in ihrer Geschichte, empirisch erforschbar, vorliegt. Hier liegt der Kernpunkt der Frage, und hier liegt auch der Grund, weshalb der deutsche Idealismus mit seiner neuen Auffassung vom Wesen der Philosophie auch ein philosophisches Verständnis ihrer Geschichte verlangt hat.

In allgemeinerer Formulierung hat Kuno Fischer das in der Einleitung zu seiner Geschichte der neueren Philosophie so ausgesprochen, daß er die Philosophie selbst als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes definiert und den „fortschreitenden Bildungsprozeß", der zu dem Wesen dieses ihres Gegenstandes gehört, für den Grund des „fortschreitenden Erkenntnisprozesses" erklärt hat, den sie in ihrer Geschichte aufweist. Die Gründe dieser Auffassung aber weisen auf Kant und seinen neuen Begriff der Philosophie zurück. Kein metaphysischer Wettbewerb mit den anderen Wissenschaften und kein System von Anleihen bei ihnen macht danach die Aufgabe der Philosophie aus: sie hat ihr eigenes Forschungsreich in der kritischen Untersuchung der Vernunft und ihrer normativen Bestimmungen.

In dieser Aufgabe, wie sie Kant mit dem Begriff der synthetischen Urteile a priori bezeichnet hat, steckt aber ein Dilemma von tiefster Schwierigkeit, das man sich ganz deutlich gemacht haben muß, wenn man das Wesen und die Gegensätze der deutschen Philosophie in ihrem letzten Grunde verstehen will.

Alle diese Bestimmungen nämlich, auf welche die Selbstbesinnung der Vernunft in der kritischen Philosophie führen soll, beanspruchen eine zeitlose und überempirische Geltung. Sie können daher auf keine Weise in dem empirischen Wesen des Menschen begründet sein. Selbst wenn es in der mühsam sich herausringenden Sprache des werdenden Kritizismus bei Kant am Anfang so scheint — aber auch nur so scheint! —, als sollten die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als spezifisch menschliche Auffassungsweisen der Realität behandelt und gewertet werden, so belehrt uns die transzendentale Analytik und nachher die präzise Formulierung der Prolegomena zweifellos, daß es sich dabei um ein „Bewußtsein überhaupt" handelt, das mit den empirischen Bestimmungen des menschlichen Wesens nichts zu tun hat, — daß auch die Formen von Raum und Zeit „gelten", gleichviel, ob und wann je ein Mensch sie tatsächlich in seinem empirischen Bewußtsein angeschaut hat. Und je mehr wir nun fortschreiten zu den logischen Formen, den Kategorien und den Ideen, und dann gar zu dem Gesetz der praktischen Vernunft, um so mehr kommt es auch in Kants Worten zum Ausdruck, daß es sich überall um die notwendige Geltung „für alle vernünftigen Wesen" handelt. Der Gegenstand der Philosophie ist nicht etwa die „menschliche Vernunft" als ein durch die psychische Entwicklung der Spezies homo sapiens empirisch gegebener Zusammenhang, sondern es ist die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit, — die Weltvernunft.

Allein die Besinnung auf diese überempirische Geltung der Vernunftwerte können wir nun als philosophierende Menschen niemals anders vollziehen, als von dem Wissen unserer menschlichen Vernunft aus. Von ihrer Selbsterkenntnis also muß die Philosophie ausgehen: wir müssen vertrauen, daß sie Anteil hat an jener übergreifenden Wahrheit, die weit über uns selbst hinaus ihre Geltung besitzt, und daß wir diesen Anteil aus den Umschlingungen herauszulösen imstande sind, in denen er für unsere Erfahrung mit den empirischen Bestimmungen unseres spezifisch menschlichen Wesens gegeben ist. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß die Geltung des Vernunftgesetzes — das leuchtet am einfachsten schon bei jeder mathematischen Wahrheit ein — lediglich in ihm selbst begründet und daher niemals aus der Art und Weise abzuleiten ist, wie es in unser empirisches Bewußtsein eingebettet ist: und wir werden uns damit

bescheiden, daß wir von dieser übergreifenden Weltvernunft immer nur soviel verstehen und uns aneignen können, als es in unser empirisches Bewußtsein eingegangen ist und seine Anerkennung darin zur Geltung gebracht hat. Eben aus diesem Verhältnis folgt, daß die Philosophie niemals fertig sein und immer nur in der fortschreitenden Aneignung der übergreifenden Vernunftinhalte begriffen sein kann.

Deshalb liegen zwar die Geltungsgründe für alle die Vernunftwahrheiten, welche die Philosophie aufzustellen hat, immer nur in der Vernunft selbst, und so wenig wie in irgend einer Erfahrung auch in der von den menschlichen Bewußtseinstätigkeiten: aber die Erforschung dieser Wahrheiten kann ihren Ausgangspunkt immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen. Wo ist diese Selbsterkenntnis zu gewinnen? Das ist die methodische Grundfrage des Kritizismus: es ist zugleich der Punkt, an dem die Wege der deutschen Philosophie auseinander gegangen sind.

Denn zwei Antworten lassen sich auf diese Frage geben. Auf der einen Seite meint man diese Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft in einem empirischen Wissen von dem ein für allemal und überall gleich gegebenen Wesen der menschlichen Seele finden zu können: dann ist die Forschungsbasis für die Philosophie eine psychische Anthropologie. Auf der anderen Seite sucht man jene Selbsterkenntnis in der fortschreitenden Selbstentfaltung und in dem fortschreitenden Selbstverständnis, womit der menschliche Geist seine unbestimmte und unfertige Naturanlage im Laufe der Geschichte mit dem ganzen Reichtum seiner Arbeit an den mannigfachsten Aufgaben zu bewußten Gebilden entwickelt hat: dann wird die Geschichte zum Organon der Philosophie.

Das ist — von den Schulformeln abgelöst — der Gegensatz des Friesschen Anthropologismus zu Hegels historischem Idealismus. Ihre — Kantische — Gemeinsamkeit besteht darin, daß beiden die empirische Vorerkenntnis nur als Mittel gilt, um zu der selbstevidenten Besinnung auf die Vernunftwahrheit vorzudringen; für beide ist diese Vorerkenntnis nur ein Hilfsmittel der Auffindung, aber keine Begründung der philosophischen Wahrheit. Ihr Unterschied ist der, daß diesen Handlangerdienst für Fries die Anthropologie, für Hegel die Geschichte leisten soll.

Die Entscheidung dieser bedeutsamen Alternative kann nur

von der Beantwortung der Frage abhängig gemacht werden, welche der beiden Arten von Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, die psychologische oder die historische, dazu geeignet ist, das Hervortreten der überempirischen Vernunftwahrheit in dem empirischen Vernunftbewußtsein erkenntlich zu machen. Und diese Frage muß mit aller Entschiedenheit zugunsten der historischen Methode beantwortet werden.

Die Psychologie betrachtet das seelische Wesen des Menschen, wie es von Natur allgemein und gleichmäßig gegeben ist: sie behandelt nach Art der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung das Individuum als Exemplar seiner Gattung und die einzelnen, inhaltlich individuell bestimmten Tätigkeiten und Zustände wiederum als Exemplare der Gattungsbegriffe, die sie aufstellt, und sie erforscht auf diese Weise die formale Gesetzmäßigkeit des tatsächlichen Seelenlebens. Allein diese formale Gesetzmäßigkeit, die, ihrem logischen Wesen zufolge, für jeden beliebigen psychischen Lebensinhalt zutreffen soll, ist in Bezug auf die Vernunftinhalte an sich indifferent und stellt nur die natürlichen Bedingungen dar, unter denen allein diese Inhalte sich in dem empirischen Bewußtsein entfalten können. Diese Inhalte selbst können daher aus den Begriffen der psychischen Anthropologie nicht abgelesen werden, und wenn das, wie bei Fries, dennoch zu geschehen scheint, so ist das nur durch eine unwillkürliche Subreption möglich, indem der Forscher den formalen Begriffen der Psychologie sein aus anderen Quellen persönlich geschöpftes Wissen von den inhaltlichen Vernunftbestimmungen unterschiebt.

Diese anderen Quellen aber fließen nirgend anders als in der Geschichte. Denn die Vernunftinhalte erwachen im menschlichen Bewußtsein nur an den Aufgaben des gemeinsamen Lebens: sie ringen sich aus dessen natürlichen Bedingungen mit harter Arbeit und in wechselvollem Kampfe heraus. Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht naturnotwendig gegeben, sondern historisch aufgegeben. Seine in immer neuer Selbstgestaltung begriffene Verwirklichung vollzieht sich in denjenigen Lebenssphären, welche die Individuen in ihrer Wechselwirkung als ein neues und höheres Reich über sich aufbauen: darin kommt mit dem, was empirisch für alle gilt, das wahrhaft Allgemeingültige, das gelten soll, Schritt für Schritt zur bewußten Entfaltung und Gestaltung. So ist der „objektive Geist“, die historische Entwicklung der menschlichen Gattungs-

vernunft, das Zwischenreich zwischen dem naturnotwendigen Seelenleben und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft, die darin eintreten soll. Deshalb ist die Geschichte das Organon der Philosophie, deshalb bildet dieser „objektive Geist", d. h. der gesamte Tatbestand des historischen Lebens der Menschheit, das empirische Material, an dem sich die Besinnung auf die reine Vernunftwahrheit in der Philosophie entwickelt.

Tatsächlich ist das nie anders gewesen. Auch dem einsamen Denker, der zu der zeitlosen Wahrheit aufringt, treten die qualvoll uralten Rätsel des Daseins nicht in der blassen Struktur seines psychologischen Naturwesens, sondern immer wieder in der Gestalt entgegen, die sie in der historischen Arbeit des menschlichen Geschlechts gewonnen haben, — in den Gebilden des religiösen Bewußtseins, in den Lebenszusammenhängen der Sitte und der staatlichen Ordnung, in den Gestalten der Kunst, in den Errungenschaften begreifender Erkenntnis des Wirklichen. Aus ihnen schöpft — bald mehr aus der einen, bald mehr aus der anderen dieser Sphären — jede Philosophie ihre Probleme und die Prinzipien ihrer Lösung. Es ist Hegels Verdienst, dies, was die Philosophie von jeher getan hat, mit vollem Bewußtsein verstanden zu haben. Seitdem wird uns jede Geschichte der Philosophie unzulänglich erscheinen, die nicht diesen intimen Lebenszusammenhang der Systeme mit den Kulturinteressen ihrer Zeit aufzudecken verstünde. Wir sehen in der Lehre eines großen Denkers mehr als den Reflex seiner eigenen Persönlichkeit, wir erkennen darin den verdichteten und begrifflich geformten Vernunftinhalt seines Zeitalters. Die historische Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, deren die Philosophie als ihrer methodischen Voraussetzung bedarf, gewinnen wir zwar aus der gesamten Entwicklung der Kulturtätigkeiten in der Geschichte, und die einzelnen Zweige der Philosophie, wie Ethik, Religionsphilosophie usw. werden das ihnen zugehörige Material aus den besonderen Teilen dieses historischen Kulturlebens zu bemeistern haben: aber das unmittelbar und zunächst Gegebene für den Ausgangspunkt der philosophischen Prinzipenlehre bleibt schließlich ihre eigene Geschichte.

Darum ist die Geschichte der Philosophie für sie selbst wesentlich und ihr integrierender Teil; und diese Anlehnung an die Geschichte ist nicht ein Zeichen der Schwäche und des Mangels an Ursprünglichkeit, sondern die notwendige Folge des

Verständnisses vom Wesen der Philosophie selbst. Gerade diese Auffassung des Verhältnisses aber ist auch allein geeignet, die Gefahren zu beseitigen, die aus der umfassenden Beschäftigung mit dem Historischen für die Philosophie erwachsen können und die Philosophie selbst in ihre Geschichte aufzulösen drohen.

Denn es wäre ein großes Mißverständnis, wenn man das Gesagte so deutete, als solle sich nun die Philosophie selber mit dieser historischen Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft beruhigen und sich die vermeintlichen Ergebnisse des geschichtlichen Prozesses als ihre Vernunftlehre zu eigen machen. Keine schlimmere Verwechslung kann dem historischen Philosophieren, das dem deutschen Idealismus eigen ist, angetan werden als diese: es ist die Verwechslung der Sache selbst mit dem Material, aus dem sie gewonnen werden soll. Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß das historisch Gültige eben das Problem für die Philosophie abgibt, daß aber die historische Geltung für sich allein kein Grund für die philosophische Geltung sein darf. Vergäße man dies, so ergäbe sich aus solchem Mißverständnis ein heilloser Relativismus; das wäre wirklich das Ende der Philosophie.

In Wahrheit ist das Verhältnis ganz anders gemeint. Bezeichnen wir einmal, wie es sich einzuführen scheint, jene Vernunftinhalte, welche den Gegenstand der Philosophie bilden, als die allgemeingültigen Werte, so zeigt uns die Geschichte den vielverschlungenen Prozeß, durch den in allen Kultursphären und namentlich in der Wissenschaft selbst, Vernunftwerte zur Anerkennung und Herrschaft gelangt sind: aber diese ihre historisch allgemeine Geltung ist niemals ein Beweis ihrer kritisch philosophischen Gültigkeit. Sie bedeutet vielmehr nur einen Anspruch, dessen Berechtigung gerade durch die philosophische Untersuchung geprüft werden soll. Das historisch Gegebene der Werte ist das Objekt für die philosophische Kritik. Das ist das ABC der kritischen Philosophie — am besten zu lernen aus Kants Erkenntnistheorie.

Behält man dies im Auge, so ist keine Gefahr, daß das historische Philosophieren in „Historismus" verfalle. Aber es ist nun nicht zu leugnen, daß Hegels Behandlung der Sache der Gefahr dieses Mißverständnisses zum mindesten Vorschub geleistet hat. Denn er scheint auf die kritische Methode vollständig zu verzichten, wenn er jedem Ergebnis des historischen

Prozesses seinen relativen Wert als „Moment“ der Wahrheit zuerkennt und diese Wahrheit selbst dann nur in dem dialektisch geordneten System eben dieser selben Momente findet. Damit scheint die historische Tatsächlichkeit in philosophische Geltung umgedeutet, das Prinzip der Kritik verlassen, die begriffliche Entwicklung abgeschlossen und die Philosophie wirklich in ihre Geschichte aufgelöst zu sein.

Es ist hier nicht weiter zu verfolgen, ob diese Einwürfe auf Hegels Lehre vollständig zutreffen: was an ihnen berechtigt ist, hängt von einer Voraussetzung ab, die er allerdings dem Prinzip des historischen Philosophierens hinzugefügt hat. Es ist die von dem Parallelismus der geschichtlichen und der dialektischen Entwicklung der Kategorien. Sie beruhte bei ihm auf jenem Optimismus, der ein wesentliches Merkmal seines logischen Idealismus bildete: aber daß „alles, was ist, vernünftig ist“, gilt bei ihm nicht für die Natur, die das Reich der Zufälligkeit bedeutet, sondern wesentlich für die Geschichte, für den „objektiven Geist“. Darum fällt bei ihm, wie oft bemerkt worden und am besten an seiner eigenen Entwicklung zu erkennen ist, der objektive Geist eigentlich und schließlich mit dem „absoluten Geist“ zusammen: darum muß die historische Reihenfolge der Momente des menschlichen Geistes sich mit der dialektischen Reihe der Momente des göttlichen Geistes decken. Daher zum mindesten der Anschein einer philosopischen Konstruktion der Geschichte überhaupt und der Geschichte der Philosophie insbesondere.

Diese Nebenvoraussetzung Hegels ist nun in der Tat so irrig, wie sie bei ihm begreiflich ist. Kein Geringerer freilich als Kant hat einmal den Gedanken hingeworfen von einer „philosophischen Geschichte der Philosophie, die selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. h. a priori möglich sei.“ Er versteht darunter ein aus der Natur der menschlichen Vernunft a priori zu entwerfendes „Schema, mit welchem die Epochen der Meinungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen, als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und danach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären“. Aber auch auf diesen Gedanken ließe sich immer nur eine systematische Übersicht über das historische Material, niemals die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen der systematischen und der chronologischen Ordnung begründen.

Von einer solchen Übereinstimmung ist auch tatsächlich durchaus nichts zu entdecken. Schon der Fortgang des Interesses, mit dem sich im Laufe der Geschichte die Philosophie bald diesen, bald jenen Gegenständen vorwiegend oder ausschließlich zuwendet, ist durch die Wandlungen des allgemeinen Kulturlebens und durch die besondere Stellung, die der einzelne Philosoph vermöge seiner Persönlichkeit und Lebensgestaltung darin einnimmt, in der Hauptsache bedingt. Der kulturgeschichtliche und der individuelle Faktor bestimmen die Probleme und vielfach auch die Richtung ihrer Lösung. Diese beiden Faktoren aber sind in Hinsicht auf das philosophische System an sich zufällig. Nur in sehr seltenen Fällen — gerade das ist ja ein häufiger Grund der Enttäuschung und des Vorwurfs — schreitet die Entwicklung geradlinig in einer sachlichen Notwendigkeit fort. Das sind sehr kurze Strecken, an deren Ende sogleich wieder die Fülle anderer Fragen hinzudrängt und die einfachen Linien verwirrt oder ablenkt. So ist der geschichtliche Prozeß der Philosophie allen Zufälligkeiten des tatsächlichen Geschehens preisgegeben, und die „List der Idee“ ist nicht stark genug, sich gegen die Macht des Empirischen durchzusetzen. Die Geschichte der Philosophie kann begrifflich ebensowenig konstruiert werden, wie irgend eine andere historische Disziplin.

Diese Einsicht beherrscht gegenwärtig die ganze Entwicklung der Geschichte der Philosophie, und ihr verdankt sie ihre wissenschaftlichen Erfolge. Sie muß als eine exakt historische Disziplin behandelt werden, wie jeder sonstige Teil der Geschichte. Gerade damit leistet sie am besten den Dienst, der ihr im systematischen Zusammenhange der Philosophie selbst zukommt. Denn nur durch die konstruktionsfreie Erkenntnis des tatsächlichen Verlaufs kommt es am deutlichsten zutage, welchen Anteil an der Bildung der Begriffe einerseits die Bedürfnisse des Zeitbewußtseins und die persönliche Energie der selbständigen Denker, andererseits aber die sachlichen Notwendigkeiten des gedanklichen Fortschritts haben. Indem die Geschichte der Philosophie als eine nicht bloß registrierende und reproduzierende, sondern begreifende und erklärende Wissenschaft diese verschiedenen Fäden in der historischen Genesis der Systeme auseinander legt, scheiden sich von selbst die zeitlichen Ursachen und die zeitlosen Gründe. Darin besteht ihre kritische Leistung und ihr Anteil an der Philosophie selbst.

Das ist der Sinn der ausgedehnten und fruchtbaren Bedeutung, welche die Geschichte der Philosophie für diese selbst hat: daraus versteht sich, weshalb sie ein notwendiger Bestandteil des Systems der Philosophie und selbst eine philosophische Wissenschaft, aber nicht in dem konstruktiven Sinne Hegels, sondern gerade vermöge ihrer exakt historischen Ausführung ist. Die große Rolle, welche die historischen Studien in der gegenwärtigen Philosophie spielen, wäre damit verständlich gemacht und unsere prinzipielle Frage erledigt, wenn sich nicht eine letzte Schwierigkeit erhöbe, die mit dem Wesen der historischen Forschung selbst zusammenhängt.

Jede geschichtliche Wissenschaft wählt aus der endlosen Mannigfaltigkeit dessen, was überhaupt „geschehen" ist, dasjenige an Zuständen und Begebenheiten aus, was mit Rücksicht auf den Kulturwert, der ihre Voraussetzung ist, darauf Anspruch hat, „geschichtlich", eine geschichtliche Tatsache zu sein. Die Geschichte der Philosophie hat es also mit der kritischen Feststellung und dem Verständnis derjenigen Tatsachen der Überlieferung zu tun, die mit der „Philosophie" in wesentlicher Beziehung stehen. Müssen wir nicht danach schon wissen, was Philosophie ist, um die für ihre Geschichte erforderliche Auswahl aus der Masse der Tradition vorzunehmen?

Diese Frage ist nicht müßig. Sie muß Jeden beschäftigen, der selber aus den Quellen arbeitet und sich nicht, wie freilich viele der sog. Historiker der Philosophie, darauf beschränkt, aus den bisherigen Darstellungen eine neue zusammenzufügen. Und diese Frage wird um so brennender, je mehr man bedenkt, wie weit bei den Philosophen selbst die Begriffsbestimmungen von dem, was sie unter Philosophie auch nur der Aufgabe nach verstanden wissen wollen, in der Geschichte auseinander gehen. Da fragt es sich ernstlich: was gehört wesentlich in die Geschichte der Philosophie, und was ist entbehrliches Beiwerk?

Gerade das ist ein vortreffliches Beispiel, an dem man sich klar machen kann, in welchem Maße schon der elementare Vorgang der Auswahl der Tatsachen, den jede Wissenschaft vorzunehmen hat, durch den Erkenntniszweck dieser Wissenschaft bestimmt ist. Denn die Antwort auf jene Frage wird offenbar sehr verschieden ausfallen, je nachdem ob man die Geschichte der Philosophie lediglich als eine rein historische Forschung oder ob man sie als einen Teil der Philosophie selbst

behandeln will. Im ersteren Falle wird alles was mit „Philosophie" und „Philosophen" in irgend einem Zusammenhange steht, zu sammeln, kritisch zu sichten, zu ordnen und in seinem genetischen Verhältnis zu untersuchen sein: im anderen Falle wird aus dieser riesig anschwellenden Masse wieder die engere Auswahl desjenigen zu treffen sein, was für die systematische Arbeit der Philosophie selbst dauernd von Bedeutung ist. Gerade die emsige Arbeit, die das letzte Jahrhundert auf die Geschichte der Philosophie verwendet hat, die philologische Bearbeitung der Quellen mit dem ganzen kritischen Apparat, die sorgfältige Durchforschung des biographischen Materials mit der Aufdeckung aller der Beziehungen, worin die philosophischen Lehren zu dem geistigen Leben ihrer Zeit stehen, — diese emsige Arbeit hat eine Fülle des Stoffs aufgehäuft, worin die rein historische Einzeluntersuchung in keiner unmittelbaren Beziehung mehr zu jener Bedeutung zu stehen scheint, die der gesamten Geschichte der Philosophie für das System zuzusprechen war. Als philosophische Disziplin muß also die Geschichte der Philosophie wieder eine engere Auswahl aus demjenigen Material darstellen, das sie als historische Disziplin umfaßt.

Ist es nun deutlich, daß diese engere Auswahl, deren Ergebnis gerade der Philosophie selbst dienen soll, eine systematische Vorstellung von dieser oder wenigstens von ihrer Aufgabe voraussetzt, so gilt doch dasselbe auch schon für jene weitere Auswahl. Denn um zu entscheiden, welche Bestandteile der Überlieferung in den Untersuchungsbereich der Geschichte der Philosophie hineingezogen werden sollen, muß man doch, scheint es, wissen, was man unter Philosophie selbst zu verstehen hat.

Scheinen wir uns also nicht in einem Zirkel zu bewegen, wenn wir auf der einen Seite behaupten, die Philosophie bedürfe ihrer Geschichte, um aus dieser historischen Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft ihre Probleme zu entnehmen, — und wenn wir andererseits nicht verkennen dürfen, daß die Auswahl dessen, was zur Geschichte der Philosophie gehören soll, selber schon eine Vorstellung von der Philosophie als kritischen Maßstab voraussetzt?

Diesem Zirkel, — der sich übrigens analog vielleicht in mancher anderen historischen Disziplin finden mag, — entgehen wir nur durch die Unterscheidung zwischen der wissenschaft-

lichen Selbstbestimmung der Philosophie und der unbestimmten, vieldeutigen Ansicht, die wir von ihr, ihren Aufgaben und Gegenständen schon aus der gewöhnlichen Vorstellungsweise mitbringen. Von einem solchen ἔνδοξον geht, wie bereits Aristoteles gesehen hat, jede Wissenschaft in ihrer Forschung aus: sie findet es in der überlieferten Auffassung und Bezeichnung vor und übernimmt es daraus, um es umzuarbeiten und durch Ausscheidung oder Hinzufügung neu zu gestalten. Gerade so liegt das Material in unserem Falle schon vorbereitet da durch die Denominationen, mit denen die Überlieferung Menschen und Lehren als philosophisch ausgezeichnet hat. Die Auslese, die darin bereits unwillkürlich obwaltete, wird nun in der wissenschaftlichen Arbeit mit absichtlichem Bewußtsein fortgesetzt, z. T. korrigiert, z. T. ergänzt, und findet so ihre methodische Begründung. Und dieser selbe Prozeß der Auslese setzt sich dann von der rein historischen Behandlung der Geschichte der Philosophie in die philosophische fort. Gar vieles wird über die Philosophen von Anekdoten und Aussprüchen, von Meinungen und Handlungen überliefert, was mit der Philosophie selber nichts zu tun hat; es kann historisch interessant bleiben, entweder als zur Geschichte anderer Wissenschaften, z. B. der Naturforschung gehörig, oder als allgemein menschlich bedeutsam, oder endlich als Beitrag zur persönlichen Charakteristik der Denker; aber für den philosophischen Zweck der Geschichte der Philosophie ist es irrelevant. Andererseits wird sich schon die rein historische, ebenso aber auch die philosophische Behandlung unserer Disziplin genötigt sehen, aus Gründen der Vollständigkeit und des Zusammenhanges manches in ihren Forschungsbereich mit hineinzuziehen, was von jener unwillkürlichen Auslese des populären Bewußtseins und der Überlieferung nicht direkt als „philosophisch" in Anspruch genommen worden ist, so die Welt- und Lebensanschauungen großer Dichter und Künstler, so unter Umständen die Reflexionen bedeutender Forscher oder Männer des öffentlichen Lebens.

Je mehr wir auf die Kontinuierlichkeit dieses aus der unwillkürlichen in die bewußte Form übergehenden Auslesevorganges unser Augenmerk richten, um so begreiflicher wird es, daß die Grenzen wie zwischen naiver Überlieferung und wissenschaftlich historischer Behandlung so auch zwischen rein geschichtlichem und philosophischem Betrieb der Philosophiegeschichte

äußerst flüssig sind. Es schadet darum auch nichts, daß die wenigsten der Forscher auf unserem Gebiete sich über diese Verhältnisse prinzipiell so klar zu werden versucht haben, wie es hier nötig erschien. Während bei den antiken Doxographen das traditionelle Fabulieren mit unmerklichen Übergängen zu historisch-kritischen Berichten auswuchs, so stehen die modernen Philosophiehistoriker, mit feinen Abstufungen verteilt, zwischen der rein historisch und der wesentlich philosophisch interessierten und bestimmten Behandlung ihres Gegenstandes. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei allen Spezialforschungen das erste, bei allen Gesamtdarstellungen dagegen das zweite Moment überwiegt. Aber eine deutliche und wirksame Beziehung zu dem anderen Interesse muß doch immer gewahrt bleiben. Auch die Spezialuntersuchung gehört der Philosophiegeschichte nur dann noch an, wenn sie irgendwie einen Beitrag zu der historischen Gestaltung philosophischer Begriffe und Probleme liefert: tut sie das nicht, so fällt sie der allgemeinen Literaturgeschichte zu. Sobald dagegen die Gesamtdarstellung ihre kritische Auswahl einseitig unter die Gesichtspunkte eines besonderen Systems der Philosophie stellen will, fällt sie aus dem Rahmen der historischen Wissenschaft prinzipiell heraus und behält nur noch den Charakter einer geschichtlichen Übersicht zur Einführung in eine besondere Lehre. Geht das gar so weit, daß die Tendenz der Auswahl und der Kritik auf die Apologie eines konfessionellen Dogmas gerichtet ist, so fallen solche Darstellungen eo ipso aus der Wissenschaft überhaupt heraus. Aber es ist klar, wie fein und unmerklich hier die Übergänge, wie schwer die Prinzipien der Unterscheidung zu bestimmen sind: es handelt sich dabei, wie in aller Geschichte, um die Frage nach den Grenzen der „historischen Objektivität".

Mitten in dies flüssige Grenzgebiet zwischen historischer und philosophischer Zweckbeziehung der Philosophiegeschichte führt uns eine dritte Auffassungsweise, die von ihrem Gegenstande unabtrennbar ist. Wie auch immer man die Philosophie definieren, ihre Aufgabe bestimmen und zu lösen versuchen möge, — wesentlich ist ihr stets die Beschäftigung mit den allgemeinen Fragen der Welt- und Lebensanschauung, die schließlich jeden gebildeten Menschen angehen. Daher gehört die Kenntnis der Geschichte der Philosophie auch zu den unerläßlichen Bestandteilen der allgemeinen Bildung und gilt als solcher

in der Literatur, im akademischen Unterricht usf. mit vollem Rechte. Mit dieser Zweckbestimmung aber verschiebt sich einigermaßen auch die Bedeutsamkeit des historischen Details: vieles, was begriffsgeschichtlich von Wichtigkeit ist, stößt in dieser Hinsicht auf kein Interesse und bleibt deshalb besser fort, um Ermüdung zu vermeiden; anderes dagegen, was für die Philosophie selbst von keinem Belang ist, eignet sich desto besser für die Anknüpfung an bekannte Vorstellungen und Interessen, und in dieser Hinsicht bietet namentlich der kulturhistorische und der biographische Hintergund die erwünschte Möglichkeit zu einer farbigen Belebung des Ganzen. Jedenfalls verlangt auch diese Behandlungsweise eine zweckvolle Auswahl aus der riesigen Masse des ganzen historischen Materials, ohne sie jedoch ausdrücklich oder ausschließlich durch die Gesichtspunkte der systematischen Philosophie zu bestimmen.

Das sind also die drei Ziele, welche der Philosophiegeschichte gesetzt werden können: das historische, das allgemein literarische, das philosophische. Sie sind miteinander keineswegs unvereinbar. Wie sie vielmehr alle drei in dem Wesen desselben Stoffs begründet sind, so kommen sie in der Gesamtheit der reichen philosophiegeschichtlichen Arbeit, auf die wir heute zurückblicken dürfen, alle drei zu ihrem Rechte, und wir haben Werke genug, in denen tatsächlich alle drei Interessen gleichmäßig ihre Befriedigung finden. Dazu gehören in erster Linie die großen monumentalen Schöpfungen wie Zellers Werk über die Philosophie der Griechen oder Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie. Aber auch viele einzelne Behandlungen größerer oder kleinerer Zeitabschnitte besonderer Philosophen oder philosophischer Richtungen sind so gehalten, daß sie allen drei Gesichtspunkten gleichmäßig gerecht werden: es sei als anerkanntes Beispiel nur Langes Geschichte des Materialismus erwähnt. Im übrigen will dieser Bericht seinem Zwecke gemäß, auf die Anführung und Charakteristik der einzelnen literarischen Erscheinungen grundsätzlich verzichten: er müßte sonst, angesichts der außerordentlich großen Zahl hervorragender Arbeiten, die das philosophiegeschichtliche Interesse des neunzehnten Jahrhunderts gezeitigt hat, entweder ins Ungeheuerliche anwachsen oder sich auf knappe, an dieser Stelle nicht zu begründende

Urteile beschränken. Es werden deshalb am Schluß nur die bekannten Hauptwerke über den gesamten Stoff und seine einzelnen Teile aufgeführt werden: im übrigen weiß jeder, der diesen Dingen ein eingehenderes Studium zuwenden will, daß er sich über den literarischen Befund in dem trefflichen Werke von Überweg zu orientieren hat, dessen neue Auflagen von M. Heinze auf der Höhe der Zuverlässigkeit und Vollständigkeit erhalten werden.

Die vorwiegend historische Bearbeitung der Geschichte der Philosophie ist ihre wesentlich gelehrte Seite. Sie hat sich zunächst, der Lage der Sache gemäß, der antiken Philosophie zugewendet und hat daran bei dem vielfach zerrütteten und verschütteten Zustande der Überlieferung ein unerschöpfliches Feld ihrer Betätigung. Die Hauptsache wird hier immer die Auseinandersetzung mit dem Grundstock unserer Tradition, den Werken von Platon und Aristoteles, bleiben. Ihnen ist seit einem halben Jahrhundert eine schier unübersehbare Menge von Arbeit im großen wie im kleinen gewidmet worden; aber der stattliche Umfang sicherer Einsicht, der dabei gewonnen ist und glücklicherweise die im philosophischen Sinne wichtigsten Punkte betrifft, läßt um so deutlicher erkennen, daß bei einer Anzahl ebenfalls erheblicher Punkte wie bei vielen Einzelheiten unser Wissen über den Stand der Hypothese mit den jetzigen Mitteln nicht hinauskommen kann: und die Hoffnung auf deren Ergänzung scheint auch durch die Papyrusfunde nur in sehr geringem Maße in Erfüllung zu gehen. In neuerer Zeit hat die gelehrte Forschung sich, vielleicht nicht ohne Einfluß naturwissenschaftlicher Interessen, gern wieder den Vorsokratikern zugewendet, die zur Aufsuchung von Analogien zwischen antikem und modernem Denken besonders zu reizen scheinen: andererseits lenken die religionsgeschichtlichen Studien die Aufmerksamkeit auf die vielfach dunklen Bewegungen der alexandrinischen Philosophie. Die Anforderungen der Dogmengeschichte kommen hier auch der Philosophiegeschichte zugute, und das genauere Studium der Kirchenväter verspricht ihr auch für ältere Partien einen erfreulichen Ertrag.

Mit der Zeit hat sich die spezifisch gelehrte Bearbeitung des Stoffs auch der neueren Philosophie zugewendet, obwohl dafür das Bedürfnis danach nicht überall gleich zwingende Gründe darbot, wie bei der alten: das Wort von der Kantphilologie ist

in aller Mund. Doch wird Niemand verkennen wollen, daß die gesteigerte Sorgfalt dieser Forschungen große Erfolge zu verzeichnen hat und daß durch die Vollständigkeit, die für das Material angestrebt wird, häufig genug die Linien des Bildes, das man vorher im allgemeinen besaß, nicht nur verfeinert, sondern auch ergänzt und korrigiert worden sind.

Das wertvollste Ergebnis solcher Studien aber sind die musterhaften Ausgaben, die wir von den Schriften, Briefen und eventuell Vorlesungen der großen Philosophen bekommen haben: die von Bacon und Spinoza mögen besonders hervorgehoben sein. Zum Teil ist es das Verdienst der Akademien, dafür gesorgt zu haben. So gibt die Berliner, wie sie es früher mit Aristoteles getan hat und mit der Sammlung seiner Kommentatoren fortsetzt, uns jetzt die Kantausgabe. Die Pariser Akademie ist mit der Sammlung der Briefe und Werke Descartes schon ziemlich weit fortgeschritten. Für das Riesenwerk einer Leibnizausgabe wird an eine gemeinsame Aktion mehrerer Akademien gedacht.

Am meisten rückständig ist die gelehrte Durcharbeitung der mittelalterlichen Philosophie. Die in manchem Betracht wenig anziehende Form ihrer Literatur wirkte mit schwer weichenden Vorurteilen zusammen lange Zeit als Hindernis. Die Anfänge, die seinerzeit Victor Cousin mit Ausgaben und Untersuchungen veranlaßt hatte, waren bald ins Stocken gekommen: erst in neuerer Zeit sind sie in Deutschland erfolgreich wieder aufgenommen worden. Ungünstig wirkt es außerdem, daß durch Einflüsse, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben, das Interesse an dieser Literatur einseitig auf eine besondere Richtung, die thomistische, geleitet wird: nur so ist es zu erklären, daß es für die bedeutendsten Denker des Mittelalters, einen Duns Scotus und einen Occam, noch an jeder adäquaten monographischen Behandlung fehlt. Nicht minder bedauerlich ist die unvollkommene Kenntnis, die wir von der arabisch-jüdischen Philosophie immer noch besitzen: es bleibt der Wunsch bestehen, daß durch eine glückliche Fügung endlich ein Mann, in welchem sich philosophisches Verständnis mit der Kenntnis der Literatur der semitischen Völker verbände, eine Lebensarbeit daran setzte, mit der oberflächlichen Tradition, die wir darüber weiterschleppen, aufzuräumen und eine quellenmäßige Einsicht an ihre Stelle zu setzen. Bei der eminenten Bedeutung, die diese Literatur für die christliche Scholastik und Mystik

des Mittelalters besitzt, wäre das viel wichtiger und förderlicher, als die gelegentlich wiederholten Versuche, die Ansätze zu philosophischer Reflexion, die sich bei Indern und Chinesen finden, in die Gesamtgeschichte der Philosophie einzubeziehen.

Fehlt es so nicht an Lücken in der gelehrten Durchforschung der Geschichte der Philosophie, so hat doch im ganzen die redliche Arbeit des vorigen Jahrhunderts reiche, beinah überreiche Früchte getragen. Ein ungeheures Material ist aufgestapelt und kritisch durchgearbeitet. In dem von Zeller gegründeten „Archiv für Geschichte der Philosophie“ haben wir ein zentrales Organ für diese Studien. Schon ist es ausgeschlossen, daß ein einzelner die ganze Fülle dieses Stoffs je bis in alles Besondere hinein sich zu eigen mache, und auch der Gefahr der Verzettelung in wertlose Äußerlichkeiten sind wir nicht vollständig entgangen. Manchmal regt sich — wie vielleicht auch in anderen historischen Disziplinen — der Wunsch nach einer sicheren Methode zur Entlastung dieses riesig angeschwollenen Schulsacks. —

Solcher Gefahr ist diejenige Behandlung der Philosophiegeschichte nicht ausgesetzt, welche sich vorwiegend auf die Bedürfnisse der allgemeinen Bildung einrichtet, — eher der entgegengesetzten. Dieser unterliegen am ehesten die populären Darstellungen, welche die gesamte Geschichte der Philosophie so leicht und bündig wie möglich zugänglich zu machen suchen. Ihre Zahl ist Legion und mehrt sich jährlich. Sie haben ihr Publikum in eiligen Prüfungskandidaten, in Literaten und all denen, die mehr oder minder bequem auf der Bildungshöhe stehen wollen. Doch gibt es auch ernsthafte Bücher, die jene Aufgabe nicht bloß mit Geschick, sondern mit gründlicher Kenntnis und mit eindringendem Verständnis erfüllen und eignen wissenschaftlichen Wert besitzen. Selbständiger und erfreulich sind in dieser allgemeinverständlich gestimmten Literatur die Sonderdarstellungen einzelner Philosophen, Lehrsysteme, Zeitalter usw.: hier kann am besten aus ursprünglicher Vertrautheit mit einem begrenzten Stoff durch künstlerische Gestaltungskraft ein geschlossenes und eindrucksvolles Bild herausgearbeitet werden. Aus dieser Absicht, die auch bei den Engländern und den Franzosen ihre Ausführung gefunden hat, ist in Deutschland die Frommannsche Sammlung der „Klassiker der Philosophie“ hervorgegangen. —

Die vorwiegend philosophisch, d. h. systematisch orientierte

Bearbeitung der Geschichte der Philosophie wirft sich gelegentlich auf einzelne Zeitabschnitte, in denen eine zusammenhängende Gruppe philosophischer Probleme im Vordergrund des Interesses steht und eine wesentlich sachlich bedingte Begriffsentwicklung hervorruft, — oder sie wendet sich gern der vergleichenden Betrachtung philosophischer Systeme zu, um durch deren Übereinstimmung und Verschiedenheit charakteristische Beziehungen sachlicher Art zu beleuchten: aber weitaus am wichtigsten ist für diese systematische Auffassungsweise doch immer die Gesamtheit des historischen Verlaufs; denn nur in ihr liegen auch die Ansatzpunkte für eine umfassende und in sich abgeschlossene Ausbildung der Philosophie selbst.

Allein diese Behandlungsart der Gesamtgeschichte der Philosophie ist wiederum einer Gefahr ausgesetzt. Sie besteht, wie oben schon berührt, darin, daß der Verfasser seine eigene philosophische Ansicht nicht nur der Auswahl, Gruppierung und sachlichen Verbindung des Materials, sondern auch der Beurteilung der von ihm dargestellten Lehren zugrunde legt. So haben wir Geschichten der Philosophie vom Kantischen, vom Schellingschen, vom Herbartischen, vom positivistischen „Standpunkte“ erlebt. Je ausgesprochener und schärfer dabei die maßgebende Meinung ist, um so parteiischer, ungerechter und unbrauchbarer wird die geschichtliche Darstellung als solche. Das verstößt gegen die fundamentale Forderung, daß der Historiker zwar seinen Stoff nach Wertbeziehungen auszuwählen, zu ordnen und zu verstehen hat, sich aber jeder positiven oder negativen Wertung so viel als menschenmöglich enthalten soll.

Die philosophische Bearbeitung der Geschichte der Philosophie darf daher kein fertiges philosophisches System als Prinzip der Beurteilung voraussetzen, wenn sie sich nicht der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit ihrer Auffassung begeben will. Statt dessen bleibt ihr nur übrig, mit strenger empirisch historischer Wahrhaftigkeit den Wegen nachzugehen, auf denen die immer wiederkehrenden und zuletzt jedes ernste Menschenleben bewegenden Probleme der Philosophie zu den verschiedenen Zeiten aus den allgemeinen und den individuellen Gedanken heraus bei den selbständigen Denkern zu bewußter Erfassung gelangt sind, und die mannigfachen Begriffe zu verstehen, die sich, je nach den geschichtlichen Voraussetzungen, zur Lösung dieser Probleme ergeben haben. Eine solche Geschichte der

Philosophie ist also notwendig eine Geschichte der Probleme und der Begriffe. Indem sie das geschichtliche Material in dieser Weise gestaltet, legt sie es der Philosophie selbst bereit, um in der Formung ihrer Probleme und ihrer Begriffe das nur historisch Geltende der Veranlassungen und Vermittlungen von dem an sich Geltenden der Vernunftwahrheit abzulösen und von dem Zeitlichen zu dem Ewigen vorzudringen.

Literatur.

(Vgl. S. 194 f.)

Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bde. 9. Aufl. Bearbeitet von M. Heinze. 1903—1905.

Hegel, G. W., Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Ges. Werke. Bd. 13—15.
Erdmann, J. E., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 4. Aufl. Bearbeitet von B. Erdmann. 1896.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 1903.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 5. Aufl. 1904.

Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. 1870.
Janet, P., Histoire de la philosophie morale et politique. 1858.
Zimmermann, R., Geschichte der Ästhetik. 1858.
Lange, Alb., Geschichte des Materialismus. 6. Aufl. 1898.

Brandis, Chr. Aug., Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. 2 Bde. 1862—64.
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen. 5 Bde. 3. bis 5. Aufl. 1882—1904.

Huber, J., Die Philosophie der Kirchenväter. 1859.
Kaulich, W., Geschichte der scholastischen Philosophie. 1 Bd. 1863.
Hauréau, B., Histoire de la philosophie scolastique. 2 Tle. 1872—80.
Wulf, M. de, Histoire de la philosophie médiévale. 1900.

Erdmann, J. E., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 6 Bde. 1834—53.
Ulrici, H., Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie. 2 Bde. 1845.
Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie; Jubiläumsausgabe. 10 Bde. 1897—1904.
Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 3. Aufl. 1903.
Höffding, Har., Geschichte der neueren Philosophie; deutsch in 2 Bdn. 1894—96.
Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie. 2. Aufl. 1875.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	Feb 14		
	NOV 21 1951		
	JAN 8 1962		
	OCT 24 1963		

C28(1141)M100

COLUMBIA UNIVERSITY
0025992686

Butler
D109.3 W72

D109.3 W72

Windelband, W.

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts

Nov 26 - Sarah Ives

JAN 31 1946 L Krader 11 SW 84

Feb 14 Refr

NOV 29 1951 Herbert Vogell

MAY 26 1933